

MÁS ALLÁ DE LA BIBLIA

HISTORIA ANTIGUA DE ISRAEL

MARIO LIVERANI

MÁS ALLÁ DE LA BIBLIA

HISTORIA ANTIGUA DE ISRAEL

Traducción castellana de
Teófilo de Lozoya

CRÍTICA
BARCELONA

Título original: OLTRE LA BIBBIA
Storia antica di Israele

Diseño de la cubierta: Joan Batallé
Fotocomposición: Víctor Igual, S. L.

CRÍTICA, S. L., Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
e-mail: editorial@ed-critica.es
http://www.ed-critica.es
ISBN: 84-8432-590-3
Depósito legal: B. 41.633-2004
Impreso en España
2005. – A&M Gràfic, Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Todos los imperios pueden llamarse Asiria,
pues se enriquecen a costa de Israel.
Todos los imperios pueden llamarse Egipto,
pues tiranizan a Israel.

Bereshit Rabba XVI.4

Prefacio

¿Otra historia del antiguo Israel? ¿No hay ya suficientes? ¿Y qué sentido tiene una historia de Israel escrita por un autor que ni siquiera es Alttestamentler *de profesión, sino un especialista en historia del antiguo Oriente? Desde luego; historias del Israel antiguo hay ya muchas, quizá demasiadas, pero todas se parecen porque irremisiblemente todas se asemejan a la historia contenida en el texto bíblico. Asumen su línea narrativa, hacen suya la trama, incluso cuando no tienen más remedio que constatar críticamente su falta de fiabilidad histórica.*

La historia antigua de Israel ha sido concebida siempre como una especie de paráfrasis del relato bíblico. Ante todo, el peso teológico de la palabra revelada ha hecho que resulte muy difícil aceptar una crítica racionalista, que a duras penas ha conseguido dar paso a un enfoque laico. Además, los descubrimientos arqueológicos en Palestina no han sido tan clamorosos que hayan permitido (como ha ocurrido en el caso de Egipto, de Mesopotamia o de la Anatolia hitita) formular de nuevo la historia sobre la base de fuentes auténticas y contemporáneas de los hechos. A finales del siglo XIX *llegó incluso a desarrollarse un uso de la arqueología como «prueba» de la credibilidad del relato bíblico, puesto en duda ya entonces por la crítica literaria de los filólogos alemanes.*

A lo largo de los dos últimos siglos, la crítica bíblica ha desmantelado en primer lugar la historicidad de la Creación y del Diluvio, luego la de los Patriarcas, luego (siguiendo siempre un orden cronológico) la del Éxodo y la de la conquista, la de Moisés y Josué, la del período de los Jueces y la de la «Liga de las Doce Tribus», deteniéndose ante el reino unido de David y Salomón, considerado fundamentalmente histórico. El reconocimiento de que los elementos en los que se basaban la conquista y la Ley eran en realidad meras proyecciones

hacia el pasado llevadas a cabo después de la Cautividad (cuyo objeto habría sido justificar la unidad nacional y religiosa y la posesión de la tierra por parte de los grupos que volvieron del exilio en Babilonia), por mucho que necesitara una reelaboración de la historia de Israel, no resquebrajaba la convicción de que realmente hubiera existido un estado de Israel unitario (e incluso poderoso) bajo David y Salomón, y de que realmente hubiera existido un «primer templo», esto es, la convicción de que los que regresaron del exilio quisieron recomponer una entidad étnica, política y religiosa ya existente en el pasado.

La crítica más reciente del concepto mismo de reino unido ha puesto totalmente en tela de juicio el relato bíblico, pues ha reducido el Israel «histórico» a un reino palestino más de los muchos que fueron borrados del mapa a raíz de la conquista asiria, negando toda relación entre Israel y Judá (esto es, la existencia de un Israel unido) con anterioridad al exilio. La reelaboración de la historia de Israel se convierte entonces en una tarea absolutamente drástica.

Por otra parte, el enfoque crítico siempre ha dado lugar a Prolegomena *(por utilizar el término escogido por Wellhausen) o exposiciones teóricas incluso muy atrevidas (hay varios ejemplos bastante recientes), pero nunca a una historia narrativa que siga el hilo de la reconstrucción moderna en vez de seguir el hilo de la narración bíblica. Si se acepta el desmontaje crítico literario del relato bíblico, no se entiende por qué no va a poderse intentar un nuevo montaje que ponga en marcha los materiales literarios en la época de su redacción (y no en aquella a la que se refieren los relatos). Las tendencias críticas más recientes de tipo posmoderno apuntan, por lo demás, a negar la posibilidad misma de escribir una historia de Israel, y abren un abismo inevitable entre una historia narrativa, que sigue siendo de tipo tradicional, y una crítica literaria que ha perdido cualquier tipo de contacto con la utilización histórica de las fuentes.*

En la obra que proyectamos aquí se pretende llevar a cabo —al menos a modo de esbozo sumario— una reelaboración de la historia de Israel que tenga en cuenta los resultados de la crítica textual y literaria, de las aportaciones de la arqueología y de la epigrafía, y que no tenga miedo ni de alejarse del hilo conductor bíblico ni tampoco de basarse en un ámbito estrictamente histórico. Semejante intento es, a todas luces, nuevo, aparte de estar erizado de dificultades tremendas y marcado por serias implicaciones.

Fruto de todo ello es una división de la historia de Israel en dos fa-

ses diferentes. La primera es la historia «normal» y bastante banal de un par de reinos del área de Palestina, no muy distintos de tantos otros que siguieron un desarrollo análogo y acabaron aniquilados por la conquista imperial primero asiria y luego babilónica, con la devastación, las deportaciones y los procesos de desculturación que una y otra pudieran acarrear. Esta primera fase no comporta ni un particular interés ni tampoco consecuencias futuras, y de hecho las historias paralelas de otros reinos análogos (desde Karkemish a Damasco, desde Tiro a Gaza) no tienen nada que decir a nadie, excepto a los especialistas. El hecho es que no poseemos las «Biblias» de Karkemish o de Damasco, de Tiro o de Gaza, y sus tradiciones se han extinguido bajo el avance de los imperios.

En un caso, sin embargo, se produjo un hecho especial, preparado por el proyecto de un rey de Judá (Josías) de dar vida a un reino unido de Judá-Israel en los decenios comprendidos entre el hundimiento de Asiria y la reafirmación de Babilonia, y de fundamentar ese intento en el plano religioso (monoteísmo yaveísta, ley «mosaica») e historiográfico. El rápido regreso a Palestina de los desterrados judíos que todavía no se habían asimilado al mundo imperial, su intento de dar vida a una ciudad templo (Jerusalén) según el modelo babilonio, de reunir en torno a ella una nación (Israel, ahora sí en sentido lato), supuso la puesta en marcha de una enorme y variada reelaboración de la historia anterior (que había sido completamente «normal»), que colocara en su sitio los arquetipos fundacionales que ahora se pretendía revitalizar (el reino unido, el monoteísmo y el templo único, la Ley, la posesión del territorio, la guerra santa, etc.) bajo el signo de una predestinación absolutamente excepcional.

Del mismo modo que la historia verdadera, pero normal, había carecido de todo interés que no fuera puramente local, también la historia inventada y excepcional se convirtió en la base para la fundación de una nación (Israel) y de una religión (el judaísmo), que habrían de influir en todo el curso de la historia posterior a escala mundial.

Una vez más, debo expresar todo mi agradecimiento al Pontificio Istituto Biblico de Roma por la hospitalidad que me brindó —con una cortesía y eficiencia dignas de admiración— en su biblioteca, uno de los pocos lugares del mundo en los que es posible hacer realidad un proyecto como éste. Deseo dar las gracias a los amigos Giovanni Garbini y Andrea Giardina por leer la primera redacción del libro y dis-

cutir conmigo algunos problemas del mismo; a mi hija Serena por informatizar los numerosos mapas geográficos, y a mi hija Diletta y a la Sra. Leonarda De Ninno por dibujar algunas ilustraciones; y a los colaboradores de la editorial Laterza por su profesionalidad y comprensión. Por último me siento especialmente agradecido a Giuseppe Laterza por animarme a escribir este libro —decisión por lo demás tremenda—, cosa que además hice en un tiempo relativamente breve (dos años), consciente en todo momento de que para producir un fruto más satisfactorio no sería suficiente ni siquiera toda una vida. Temo que el libro no satisfaga ni a los estudiosos más innovadores (a los cuales no gustará la primera parte, por considerarla demasiado confiadamente histórica) ni a los más tradicionales (a los cuales no gustará la segunda, por considerarla demasiado críticamente destructiva). Pero la estructura bipartita no la he impuesto yo para dejar contento ni descontento a nadie, sino porque considero que es la única capaz de justificar la contradicción efectiva que supone una historia verdadera y banal que se convierte en materia y ámbito de ubicación de valores universales.

ADVERTENCIA: *Todas las fechas, a menos que se especifique lo contrario, se supone que son a. C. (o antes de la era vulgar, a. e. v.). El cuadro cronológico resumido (Tabla 1) sirve para ayudar al lector a modo de orientación diacrónica elemental.*

En el libro se hace referencia a escuelas redaccionales de los libros históricos del Antiguo Testamento, que la crítica ha intentado, con un éxito razonable, reubicar en su contexto histórico. Raramente se alude a los filones «elohísta» y «yaveísta» (que en otro tiempo se atribuían a la época monárquica, y hoy se sitúan en tiempos de la Cautividad). Con más frecuencia se cita la obra del «Deuteronomista» (así llamado por el libro del Deuteronomio) o mejor de la «escuela deuteronomista» (o incluso de la «historiografía deuteronomista»), que comienza en Judá a finales del siglo VII *y continúa en la Cautividad de Babilonia durante el siglo* VI. *Por último la escuela «sacerdotal» se sitúa en la Cautividad de Babilonia de los siglos* VI-IV *(incluido el «Cronista», autor de los libros de las Crónicas). Para una lectura normal de la presente obra no creo que hagan falta más especificaciones, mientras que el lector más interesado en los problemas de la crítica veterotestamentaria encontrará en la bibliografía indicaciones útiles para profundizar en este tema tan complejo.*

La transcripción de los nombres propios ha presentado serios pro-

blemas, debido a la necesidad de adoptar criterios coherentes, y al mismo tiempo de evitar formulaciones demasiado extrañas para el lector. Para los nombres de los principales reyes de Judá e Israel, para los Patriarcas y los epónimos tribales, para los Profetas y otros personajes de notoriedad especial, hemos adoptado la forma corriente en nuestra lengua (derivada del griego de los LXX, a través del latín de la Vulgata). Para los demás nombres se ha adoptado una transcripción simplificada (es decir, sin signos diacríticos y sin indicación de la cantidad de las vocales), pero fiel, de la forma hebrea. No se indica la espirantización posvocálica de las oclusivas (salvo en el caso de p/f). Lo mismo vale decir para los topónimos bíblicos: sólo para aquellos particularmente conocidos se ha adoptado la forma más común, y para todos los demás se utiliza una transcripción simplificada de la forma hebrea. Los topónimos modernos (ya sean árabes o hebreos) se representan también sin signos diacríticos.*

En el índice se encontrará, en cualquier caso, la transcripción exacta de nombres y topónimos. Para los topónimos antiguos y modernos de la zona de Palestina se indican también las coordenadas geográficas según la Israel Grid (reproducida en la fig. 1, así como en los márgenes de los demás mapas): no se trata de un tecnicismo inútil, sino de un instrumento para una localización rápida y segura. Para los topónimos de otras zonas, sólo se indica la región histórica a la que pertenecen. Las citas cruzadas entre topónimos antiguos y modernos, y la articulación prosopográfica de los antropónimos, hacen de los índices un instrumento de investigación que confiamos resulte eficaz.

* Seguimos la traducción española de la Biblia de E. Nácar y A. Colunga (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976). (*N. del t.*)

Abreviaturas

(a) Siglas de los libros bíblicos:

Gén	Génesis	Jer	Jeremías
Éx	Éxodo	Ez	Ezequiel
Lev	Levítico	Os	Oseas
Núm	Números	Am	Amós
Deut	Deuteronomio	Abd	Abdías
Jos	Josué	Miq	Miqueas
Jue	Jueces	Nah	Nahúm
1 Sam	1 Samuel	Hab	Habacuc
2 Sam	2 Samuel	Sof	Sofonías
1 Re	1 Reyes	Ag	Ageo
2 Re	2 Reyes	Zac	Zacarías
1 Crón	1 Crónicas	Mal	Malaquías
2 Crón	2 Crónicas	Sal	Salmos
Esd	Esdras	Prov	Proverbios
Neh	Nehemías	Ecl	Eclesiastés
1 Is	(Proto-)Isaías 1-39	Sab	Sabiduría
2 Is	(Deutero-)Isaías 40-55	Lam	Lamentaciones
3 Is	(Trito-)Isaías 56-66		

(b) Repertorio de textos antiguos orientales

ABC A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Nueva York, 1975.

ANET J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955 (más *Supplement*, 1969).

ARE J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I-V, Chicago, 1906.

AS D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, Chicago, 1924.
BIA R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden, 1996.
Emar D. Arnaud, *Recherches au pays d'Aṣtata. Emar*, VI.3, París, 1986.
IAKA R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, Graz, 1956.
ISK A. Fuchs, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Gotinga, 1993.
ITP H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-pileser III King of Assyria*, Jerusalén, 1994.
LA M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna*, I-II, Brescia, 1998-1999.
LPAE E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Turín, 1990[2].
PRU *Le palais royal d'Ugarit*, II-VI, París, 1957-1970.
RIMA *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods*, 1-3, Toronto, 1987-1996.
RIMB *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Babylonian Periods*, 2, Toronto, 1995.
SAA S. Parpola, ed., *State Archives of Assyria*, I-XV, Helsinki, 1987-2001.
SSI J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*. 1: *Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford, 1971; 2: *Aramaic Inscriptions*, Oxford, 1975; 3: *Phoenician Inscriptions*, Oxford, 1982.
Ug. *Ugaritica*, I-VI, París, 1939-1969.

(c) Fuentes clásicas:

Hdt. Heródoto, *Historias*
AIud. Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*
CAp. Flavio Josefo, *Contra Apión*

(d) Revistas y colecciones:

BA Biblical Archaeologist
BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research

Bibl	Biblica
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
EI	Eretz-Israel
HThR	Harvard Theological Review
IEJ	Israel Exploration Journal
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JESHO	Journal of Economic and Social History of the Orient
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
KS	A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I-III, Múnich, 1959
Lev	Levant
OA	Oriens Antiquus
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
Or	Orientalia
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
RB	Revue Biblique
Sem	Semitica
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
TA	Tel Aviv
Trans	Transeuphratène
UF	Ugarit-Forschungen
VT	Vetus Testamentum
ZABR	Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte
ZAW	Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins



ENTORNO Y CONDICIONAMIENTOS

Capítulo 1

PALESTINA DURANTE EL BRONCE TARDÍO (SIGLOS XIV-XIII)

1. Paisaje y recursos naturales

Palestina es un país modesto y fascinante. Modesto por sus recursos naturales y por su carácter marginal en el ámbito regional; fascinante por la estratificación histórica del paisaje influido por el hombre y por la estratificación simbólica de los recuerdos.

En el extremo suroriental del Mediterráneo, las perturbaciones atlánticas se agotan contra el relieve, que sólo en la parte septentrional alcanza alturas notables (cerca de los mil metros en la Alta Galilea, y en torno a los setecientos metros en el Macizo central) y recibe precipitaciones adecuadas. Palestina se sitúa casi en su integridad en la zona semiárida (con precipitaciones entre los cuatrocientos y los doscientos cincuenta milímetros anuales), confluyendo con la aridez acentuada (en torno a los cien milímetros o menos) en el sur (el Negev y, más allá, el desierto del Sinaí) y en el interior (las mesetas de Transjordania y, más allá, el desierto siroarábigo). Hay un solo río apenas digno de tal nombre, el Jordán, que drena las reservas hidrológicas del Líbano y del Antilíbano, con sus dos afluentes perennes por la izquierda (el Yarmuk y el Yabboq o Uadi Zarqa), encargados de drenar las mesetas orientales, y que va a perderse en la cuenca cerrada y saladísima del mar Muerto. La agricultura, pues, no es de regadío (salvo en pequeños oasis surgidos alrededor de manantiales), sino que se basa en la pluviosidad: depende de las precipitaciones inseguras, al frente de las cuales se sitúan divinidades imprevisibles, unas veces generosas y benévolas, y otras crueles. El contraste con el vecino Egipto, donde el agua es un hecho constante, que no produce ansiedad, era a todas luces evidente:

> Porque la tierra en que vais a entrar para poseerla no es como la tierra de Egipto, de donde habéis salido, donde echabas tu simiente y la regabas con tu pie, como se riega una huerta. La tierra en que vais a entrar para poseerla es una tierra de montes y valles, que riega la lluvia del cielo; es una tierra de que cuida Yavé, tu Dios, y sobre la cual tiene siempre puestos sus ojos, desde el comienzo del año hasta el fin. (Deut 11:10-12)

El contraste fue advertido ya por los egipcios, como muestra el himno a Atón de Amenofis IV:

> En todos los lejanos países extranjeros, tú creas aquello de lo que viven,
> porque has puesto un Nilo en el cielo,
> que desciende para ellos y que hace olas en los montes como el mar,
> para mojar sus campos en sus comarcas.
> ¡Qué extraordinarios son tus consejos, oh señor de la Eternidad!
> El Nilo en el cielo es para los pueblos extranjeros,
> y para los animales de todo desierto que caminan sobre sus pies;
> mientras que el Nilo (de verdad) viene del más allá para Egipto. (LPAE, p. 414)

El país es pequeño: en Cisjordania, la zona habitada «desde Dan a Berseba» tiene unos doscientos kilómetros de largo (en sentido norte sur) y ochenta kilómetros de ancho (en sentido este oeste), a la que debemos añadir otra franja de cuarenta kilómetros en Transjordania. En total suman unos veinte mil kilómetros cuadrados: menos que una región italiana como Piamonte o Sicilia. Si pensamos en la densidad de recuerdos y de sucesos de significado mundial y de repercusiones milenarias, concentrados todos en este territorio tan pequeño, se queda uno impresionado.

No todo el territorio es utilizable para los cultivos agrícolas. Las únicas llanuras de aluvión están en el valle medio del Jordán y en la llanura de Yezreel; la franja costera es arenosa y salina, y se prestan mejor a la agricultura las colinas bajas de la Sefelá. Por lo demás, todo son cerros y montes, en otro tiempo boscosos, pero luego despojados de toda vegetación por obra del hombre y de las cabras, destinados a una erosión a duras penas limitada por la penosa labor de construcción de terrazas. Ambiente apto al desarrollo de un pastoreo trashumante de ganado menor (ovejas y cabras) y de una agricultura de pequeño formato, explotada en los «nichos» situados entre las montañas (o en el fondo de los *uadi* de las zonas semiáridas), cuyas dimensiones corresponden a las de las explotaciones familiares o de las aldeas minúsculas, como las de un pesebre.

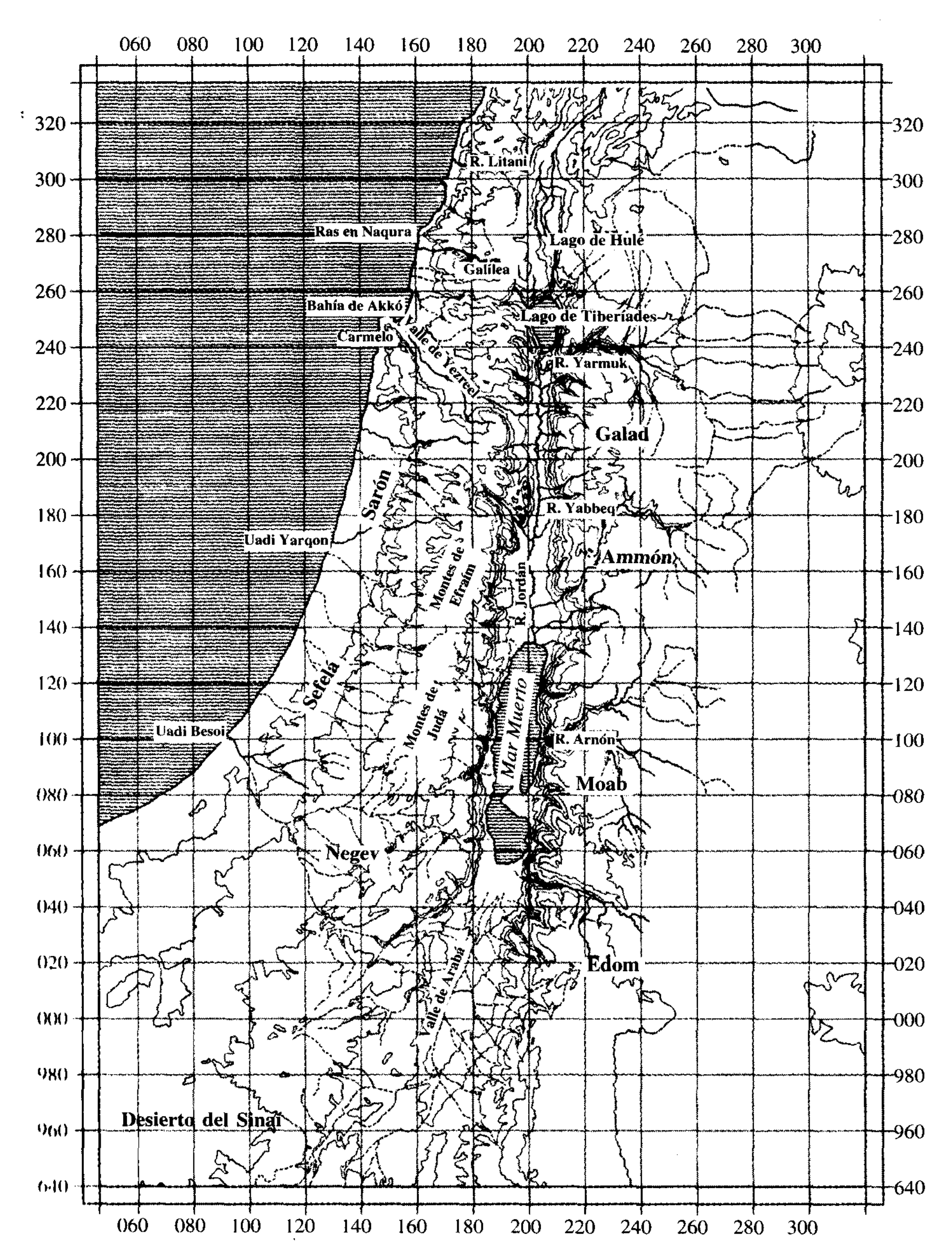


FIGURA 1. *Mapa orohidrográfico de Palestina, con parrilla de referencias.*

Sometido a la fatiga cotidiana del hombre, este paisaje mediterráneo es capaz de sostener a una población difusa, aunque numéricamente modesta, y los recursos agropecuarios son tales (especialmente para quien los observe teniendo en cuenta las grandes extensiones desérticas) que pueden satisfacer plenamente los niveles de vida del mundo antiguo. Los elogios del país «donde mana leche y miel» (Núm 13:27) son exagerados, pero dan la idea de una tierra habitable:

> una buena tierra, tierra de torrentes, de fuentes, de aguas profundas, que brotan en los valles y en los montes; tierra de trigo, de cebada, de viñas, de higueras, de granados; tierra de olivos, de aceite y de miel; tierra donde comerás tu pan en abundancia y no carecerás de nada; tierra cuyas piedras son hierro y de cuyas montañas sale el bronce. (Deut 8:7-8)

Los metales, a decir verdad, son bastante escasos (el cobre de la Arabá está fuera del territorio palestino propiamente dicho), no hay piedras duras (la turquesa del Sinaí está todavía más lejos), y no hay maderas preciosas (como en el Líbano). La costa en su mayor parte está llena de cadenas de dunas y de alguna que otra modestísima laguna, y no ofrece atracaderos seguros, hasta su extremo norte (entre el promontorio del Carmelo y el Ras en-Naqura, en los confines del Líbano). Las caravanas que recorren la «ruta del Mar», que une el delta del Nilo con Siria, atraviesan a toda prisa un país pobre y constantemente al acecho. Las que recorren la «ruta del Rey», que sube de Arabia hacia Damasco y la cuenca media del Éufrates, apenas rozan Palestina, prefiriendo casi los espacios limpios del desierto a la miseria de una población sin atractivos.

Comparada con otras zonas del Oriente Próximo, como Egipto y Mesopotamia, Siria y Anatolia, que ya en la Antigüedad fueron sede de célebres civilizaciones, de grandes formaciones estatales, y de metrópolis monumentales, Palestina ofrece un espectáculo decididamente modesto. Si el número de los habitantes constituye un indicador válido de la medida en que una determinada región ofrece los recursos necesarios para la vida y el desarrollo de comunidades civilizadas, los números hablan por sí mismos. En tiempos del Bronce Tardío, cuando Egipto y Mesopotamia podían albergar varios millones de habitantes, Palestina no llegaba ni siquiera a los doscientos cincuenta mil. En el momento de su máximo desarrollo, durante la segunda Edad del Hierro, llegaría a las cuatrocientas mil almas.

Centrando la perspectiva en la configuración interna de Palestina, lo que más llama la atención es la estrechez del paisaje, fragmentado y encerrado entre montes y colinas, sin que la mirada pueda nunca recrearse en un horizonte infinito. Por otra parte, ampliando la perspectiva a escala regional, lo que llama la atención es su situación marginal, en el extremo sur del Creciente Fértil, el semicírculo de tierras de cultivo comprendido entre el desierto siroarábigo, las montañas de Irán y Anatolia, y el mar Mediterráneo. Si la geografía asigna un papel a esta tierra, dicho papel es el de conexión (más como vía que como asentamiento) entre Egipto y Asia Anterior: una posición, sin embargo, que, al parecer, llevó a los habitantes de Palestina más a la desgracia que a la riqueza.

No obstante, este país tan modesto por sus recursos naturales y la densidad de la población humana, es un país que ha desempeñado un papel de importancia primordial en el desarrollo histórico de gran parte del mundo. Esta contradicción se debe a la extraordinaria capacidad que tuvieron los habitantes del país de unir paisaje y memoria, y por lo tanto de asignar a su tierra una carga de valores simbólicos que la sucesión alterna de dispersión y centralización, de alejamiento y retorno, contribuyó a difundir ampliamente incluso fuera de él.

No sólo el paisaje está fuertemente influido por el hombre en todos sus detalles, cosa que, por lo demás, podemos decir de todos los países con una cultura antigua. No sólo sus elementos constitutivos, hasta los más pequeños —una encina centenaria, un pozo, una cueva, unas ruinas antiguas, una tumba de antepasados—, se convierten en soporte de recuerdos y testimonio de legitimidad, sino que el país entero, como unidad netamente separada de la diversidad que la rodea, se sitúa en el centro de una experiencia completamente mental: como objeto de una promesa divina, que hace de ella un patrimonio selectivo de ciertos grupos con la exclusión de otros, y como ámbito de la presencia física de la divinidad en el mundo y por lo tanto como escenario de unos sucesos de valor universal y eterno. Las expresiones corrientes «Tierra Prometida» o «Tierra Santa» demuestran cómo una determinada región puede convertirse en símbolo y valor, sin que sea ni siquiera necesario decir el nombre de esa tierra, pues todo el mundo sabe ya cuál es sin que quepa el menor margen de error.

2. La fragmentación geopolítica

Las características topográficas y ecológicas, unidas al nivel tecnológico del mundo antiguo, determinaron en buena medida el ordenamiento geopolítico de Palestina durante milenios. La dimensión típica de las formaciones estatales antiguas siempre ha venido condicionada por la relación entre factores espaciales, densidad demográfica y potencialidades productivas. No se puede vivir más que de lo que se produce en un lugar, el comercio terrestre de larga distancia afecta a las materias primas (sobre todo a los metales) y a los artículos de lujo que resulten económicamente transportables, pero no puede afectar a los cereales. A partir de la constitución de las primeras ciudades (término con el que queremos designar a los asentamientos cuya población está diversificada por sus funciones y estratificada por su renta, o que alberguen en su seno un sector «público», ya sea un templo o un palacio o ambos), se forman unidades territoriales que al mismo tiempo son económicas y políticas: concretamente la ciudad, con su entorno agrícola de unos diez kilómetros de radio, y con una periferia de tierras altas o de estepas que permitan la trashumancia del ganado.

Podríamos llamarlas ciudades estado, si no fuera por la carga de valores historiográficos e ideológicos relacionados con este término, que enseguida nos hace pensar en la polis griega y por ende en sus valores de democracia, libertad y mercado, valores tomados en realidad más del caso ateniense que de una valoración global. Es más prudente utilizar el término neutro o puramente descriptivo de «estado cantonal», o incluso el que se utilizaba entonces de «pequeño reino», en contraposición con el «gran reino» del soberano imperial. Así pues, en el centro se encuentra la ciudad, cuyas dimensiones están en relación con los recursos que ésta puede sacar del territorio: en la pobre Palestina, las ciudades de la Edad del Bronce (*ca.* 2800-1200) difícilmente superan los tres o cuatro mil habitantes, y la situación no cambia demasiado en la segunda Edad de Hierro (*ca.* 900-600), después de la crisis del Hierro I, que las redujo a la mínima expresión. En la ciudad hay un «rey» que reside en su palacio (un edificio de unos mil metros cuadrados), con su entorno de dependientes directos: artesanos, guardias, servidores (véase más adelante, § 1.6).

En el territorio agrícola, la población se reagrupa en aldeas, que van desde la media docena de casas a la cincuentena como máximo. Los grupos trashumantes están ligados a las aldeas, y en cualquier caso tie-

TABLA 1. *Periodización general de la historia antigua de Israel*

Cronología absoluta	*Fases Arqueológicas*	*Fases Bíblicas*	*Fases Históricas*
Ca. 3500-2800	Calcolítico Reciente		
Ca. 2800-2000	Bronce Antiguo		Primera Urbanización
Ca. 2000-1550	Bronce Medio	Época de los Patriarcas	Ciudades estado independientes
Ca. 1550-1180	Bronce Tardío	Éxodo y conquista	Dominación egipcia
Ca. 1180-900	Hierro I	Época de los Jueces	Etnogénesis Período formativo
		Reino unido	
Ca. 900-600	Hierro II	Reinos divididos	Reinos divididos
			Dominación asiria
Ca. 600-330	Hierro III	Época de la Cautividad	Reino neobabilónico
		Época posterior a la Cautividad	Imperio persa

nen una entidad bastante modesta. Más al norte, en Siria septentrional, donde las formaciones estatales son un poco más grandes y más ricas, los textos permiten reconstruir un estado cantonal (Ugarit) de alrededor de veinticinco mil almas, ocho mil de ellas en la capital y el resto en los poblados y aldeas. Podemos imaginarnos cómo era el estado cantonal típico en Palestina haciendo la media entre estas cifras. Siempre en el norte de Siria (en Alalah) sabemos que la población estaba dividida, grosso modo, en un 20 por 100 de dependientes del palacio, un 20 por 100 de pastores, y un 60 por 100 de campesinos: y estos porcentajes (que por supuesto deben entenderse como cálculos puramente indicativos) pueden aplicarse también a Palestina.

Ésta es la célula básica del sistema político, y se perpetúa durante largo tiempo. En otros lugares —en Egipto, en Mesopotamia—, la presencia de grandes ríos que permiten el transporte de mercaderías in-

cluso voluminosas y la necesidad de coordinar a una escala mayor los sistemas de regadío (en un principio locales), hicieron necesarios los procesos de unificación política, dando origen a estados que podemos calificar de regionales. Por lo demás, incluso éstos siguen divididos en sus células cantonales (que conservan la función de unidad económica) en la forma de provincias o «nomos», como se dice en el caso de Egipto. Pero la unificación política, surgida por lo demás en zonas en las que la productividad del terreno y la densidad de la población eran bastante mayores, trajo consigo un salto cuantitativo notable. Si el reino palestino típico del Bronce Tardío llegaba a contar por término medio con unas quince mil personas (y el más extenso del Hierro II llegará a una media de cincuenta mil), en Egipto podía llegar a haber (según una estimación no exagerada) tres o quizá cuatro millones de súbditos del faraón, y Babilonia (aunque ya en decadencia) podía contar con un par de millones. Este proceso de unificación y este salto cuantitativo (de uno a doscientos, como tipo de tamaño) siguen sin afectar a Palestina por motivos fundamentalmente topográficos y ambientales.

3. La discontinuidad de los asentamientos

El tercer punto que debemos tener en cuenta es el carácter marginal de Palestina, marginalidad no precisamente geográfica, sino más bien de tipo socio-económico y político y en lo que concierne a los asentamientos. Ya las tierras de cultivo son bastante más pobres que las de los valles de aluvión del Nilo o del Éufrates: terrenos superficiales, agricultura basada en la pluviosidad, rendimientos del orden de 1:3 o 1:5 (respecto al rendimiento medio de 1:10 correspondiente a Egipto y la Alta Mesopotamia, y de 1:15 o más, propio de la Baja Mesopotamia). Pero además esas tierras, y la mayor parte de la población, están concentradas casi exclusivamente en unas pocas zonas: la costa y las colinas situadas a sus espaldas, la llanura de Yezreel, y la cuenca media y alta del Jordán. Esta concentración demográfica llega a su punto culminante precisamente a finales de la Edad de Bronce. Por lo demás, las tierras son, más que nada, aptas para el pastoreo trashumante, y por lo tanto en las que los asentamientos corresponden a campamentos estacionales bastante sencillos. Tal es el caso de las zonas de altura (todavía cubiertas de bosques y de matorral mediterráneo) de Judea, Samaria y Galilea; tal es el caso de las zonas esteparias que se extienden hacia el este (Transjordania) y hacia el sur (Negev), al mismo tiempo

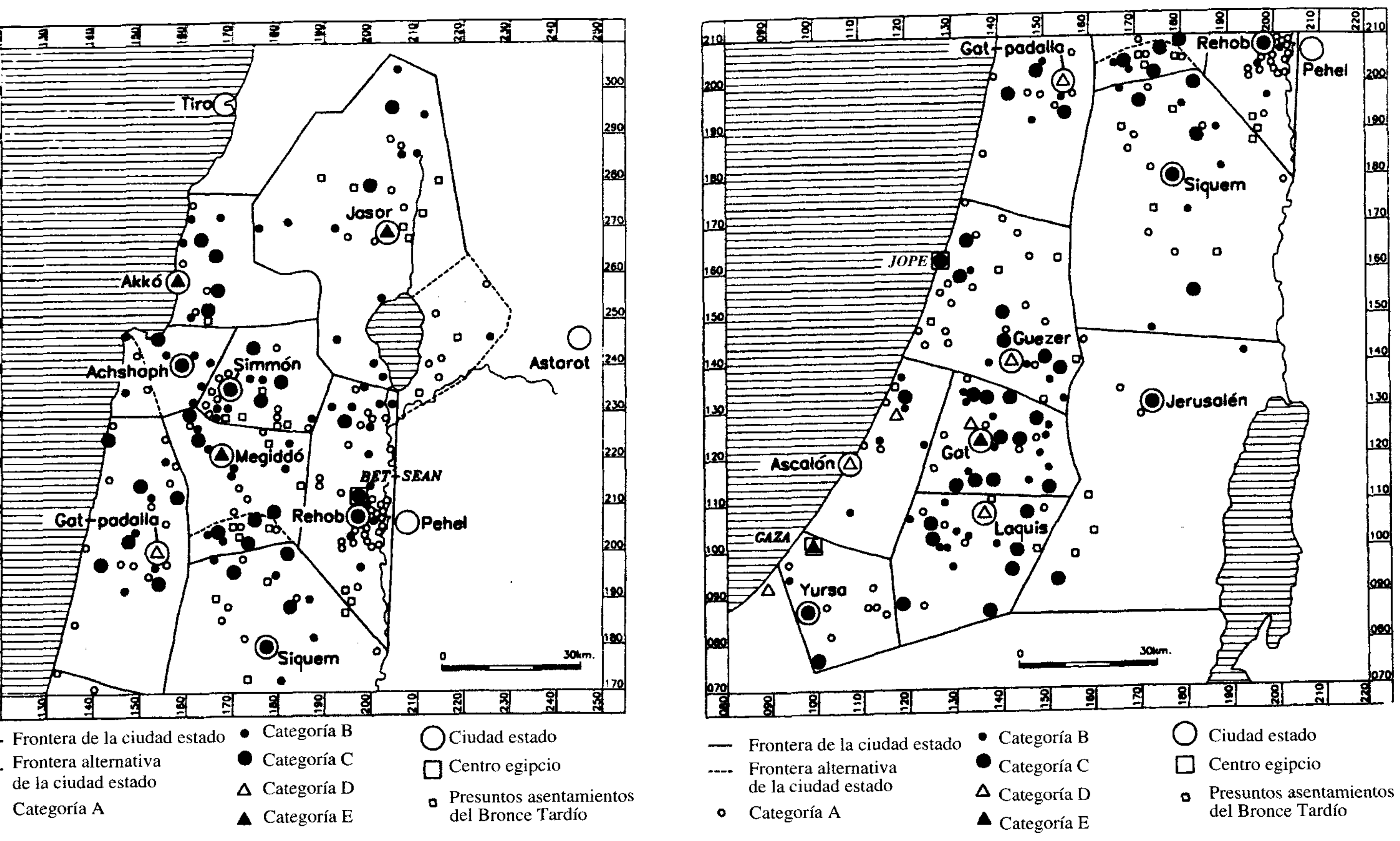


FIGURA 2. *La Palestina del Bronce: distribución de los asentamientos y presuntas fronteras (a la izquierda el norte, a la derecha el sur)*

que disminuyen las precipitaciones. El paisaje político del Bronce Tardío se adecua a esta gradación de los asentamientos, y por lo tanto los estados urbanos, de base agrícola, se concentran a lo largo de la costa, en la llanura de Yezreel y en el valle del Jordán, mientras que son escasos en las zonas montañosas, y prácticamente inexistentes al este del Jordán y al sur de Judea.

Se establece además una diferencia tipológica entre la zona de la llanura, con estados urbanos densos y estrechamente relacionados unos con otros, y la zona de relieve con escasos estados urbanos, dotados de mayor libertad de expansión y caracterizados además por un componente pastoral más acusado (que es casi el único existente en las estepas). Un mapa político sumario de Palestina, como el que podemos trazar para el siglo XIV basándonos en el archivo descubierto en la localidad egipcia de el-Amarna, muestra cómo se multiplican los pequeños estados en las zonas de llanura, y además el carácter aislado de las dos ciudades de Jerusalén y Siquem, centros de sendos cantones significativamente más extensos, situado uno en las tierras altas de Judá y el otro en las montañas de Efraím.

Este esquema de asentamientos, a cuya definición contribuyen los datos arqueológicos y los textuales, tiene validez para el Bronce Tardío (siglo XIV-XIII), pero no es inmutable: es fruto de las transformaciones ocurridas en la historia demográfica del país, quizá por causas en último término climáticas. Si se compara la distribución de los asentamientos del Bronce Tardío con la de las fases anteriores (Bronce Medio, y más aún Bronce Antiguo), se nota una retracción progresiva de la «frontera» de los asentamientos, y una concentración igualmente progresiva de la población en las zonas más aptas para la agricultura. Se abandonan progresivamente las zonas semiáridas y de altura, hasta el punto de que en el Bronce Tardío ya no hay yacimientos habitados de carácter estable al sur de Hebrón, en Cisjordania, y de Madaba, en Transjordania.

En el Bronce Tardío, las estepas áridas y las montañas boscosas eran dejadas para que las visitasen de forma estacional los pastores de ganado ovino y caprino, que practicaban en ellas su trashumancia de temporada: trashumancia «vertical» en los altiplanos del centro (con pastos veraniegos de altura e invernales en el llano), y «horizontal» en las estepas semiáridas (con pastos invernales en la estepa y veraniegos en los valles agrícolas). La conocida interacción existente entre agricultura y pastoreo es bastante estrecha, y los propios ritmos de la trashumancia intentan respetar y encajar con la utilización agrícola del terri-

torio. Agricultores y pastores viven en los mismo poblados, unidades productivas integradas, aunque no sean totalmente homogéneas. Pero un abandono tan generalizado y claro de las zonas menos favorecidas por el clima y el terreno no pudo dejar de favorecer cierta marginación (desde el punto de vista urbano) o autonomía (desde el punto de vista pastoral) de grupos humanos y de espacios que en otro momento habían estado bastante más integrados entre sí.

4. La dominación egipcia

Durante casi tres siglos (de 1460 a 1170 aproximadamente), Palestina estuvo sometida a la dominación directa de los egipcios; aunque con anterioridad a esa época ya existió en la región cierta influencia política egipcia (además de la cultural), que continuaría durante mucho tiempo. Esa larga dominación por parte de un país, cuyo prestigio ideológico era absolutamente proporcional a su enorme peso demográfico, económico y militar, no fue en vano y desde luego tuvo unas repercusiones decisivas sobre varios aspectos de la vida política de la región. Ese condicionamiento político imperial quizá fuera para la historia de Palestina tan profundo como los condicionamientos ambientales y geográficos, más evidentes, que hemos venido analizando.

El control egipcio era en gran medida indirecto, los «reyezuelos» locales conservaban su autonomía (pero no su independencia) como «siervos» o tributarios del faraón. El cuadro suministrado por las cartas de el-Amarna (*ca.* 1370-1350) muestra que sólo tres centros de la región siropalestina eran sede de gobernadores egipcios: Gaza, en la costa meridional, Kumidi, en la Beqa libanesa, y Sumura, en la costa septentrional, junto a la actual frontera siriolibanesa. Había guarniciones egipcias también en algunas otras localidades: en Jope (junto a la actual Tel Aviv), en Bet-Sean (en el cruce entre la llanura de Yezreel y el valle del Jordán), y en Ullaza (en el punto en que desemboca en el mar la ruta proveniente del valle del Orontes). Calculando las pequeñas guarniciones permanentes y la tropa que (como veremos) efectuaba la «ronda» anual de cobranza, podemos calcular que el Egipto de época amarniense no empleaba en la gestión y el control de su «imperio» siropalestino más de setecientas personas.

No siempre fue así. Las grandes expediciones del siglo XV llegaron a emplear incluso a diez mil soldados, pero acabaron resultando inútiles tras la firma de la paz y las alianzas matrimoniales establecidas en-

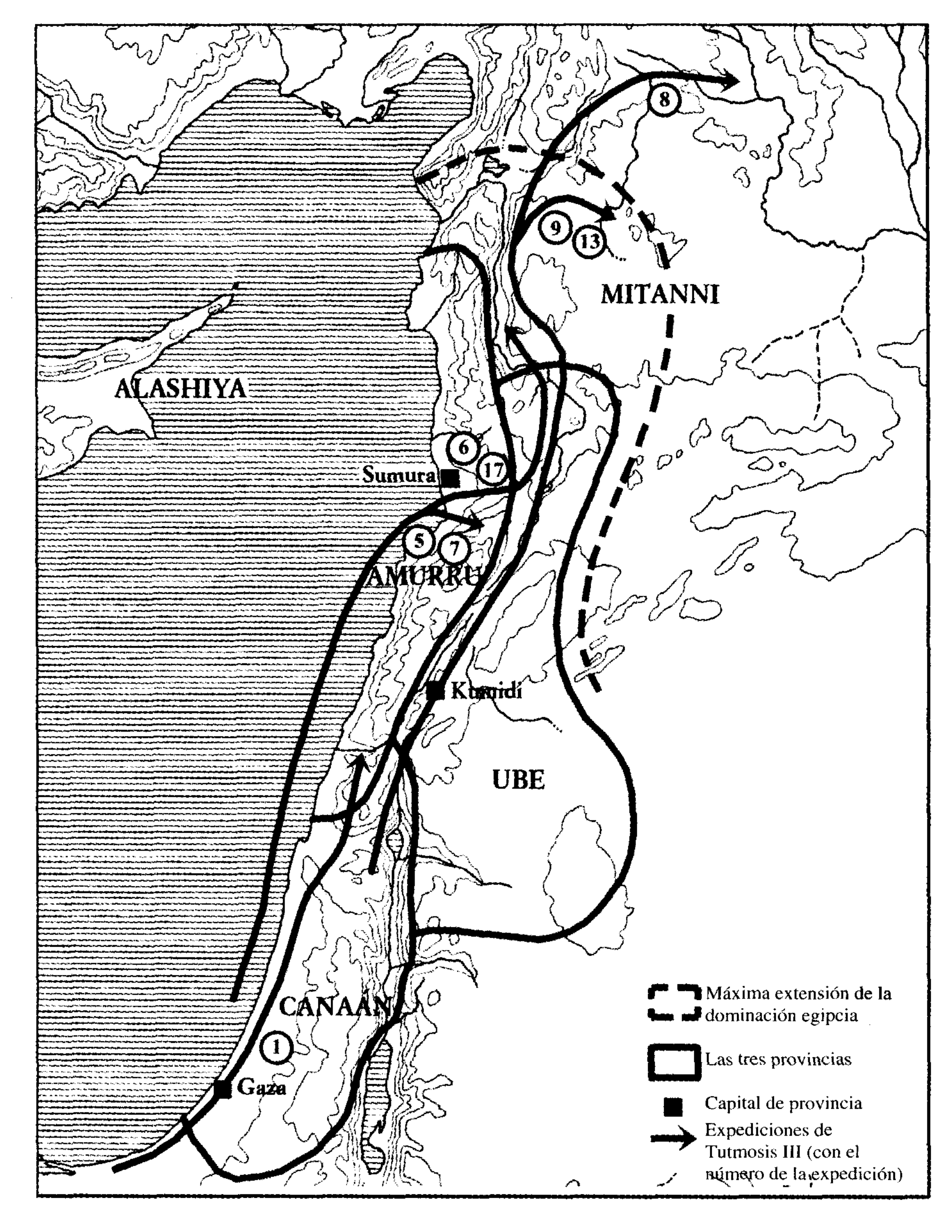


FIGURA 3. *La dominación egipcia en Levante: las campañas de Tutmosis III y las provincias de época amarniense.*

tre Egipto y Mitanni hacia 1420. Para la gestión normal, el proyecto inicial de Tutmosis III —el gran faraón que conquistó definitivamente (*ca.* 1470-1460) Palestina y gran parte de Siria— preveía un control directo mucho más amplio, poniendo los puertos y las mejores tierras de cultivo bajo la administración directa de los egipcios. Pero pronto quedó patente que no resultaba fácil llevar a cabo ese proyecto, y que además resultaba demasiado caro: podían obtenerse frutos análogos mediante la gestión indirecta, y se llegó así al panorama amarniense que hemos esbozado más arriba. Luego, a lo largo del siglo XIII, se produjo un desarrollo ulterior, en el sentido de una renovada presencia capilar, documentada sobre todo arqueológicamente. Se conocen diversas «residencias» egipcias del período comprendido entre el reinado de Setos I y el de Rameses III: la de Tel Afeq VI (con el hallazgo de textos cuneiformes), la de Bet-Sean VII, y varias más en el extremo sur: Tell el-Fara Sur, Tel Sera X, Tel Mor 8-7, Deir el-Balah 7-4, Tell Jemme (la antigua Yursa), y Tell el-Ajjul V. Estas fortalezas se hallan concentradas significativamente para vigilar las rutas comerciales: la llamada «ruta de Horus», entre el Delta y Gaza, fortificada por Setos I, y luego las rutas caravaneras transversales que conducían al golfo de Aqaba y a las minas de cobre de Timna, explotadas directamente por Egipto durante todo el período ramesida. En su momento (§ 3.9), veremos que esta distribución final de la presencia egipcia dejaría sus huellas incluso cuando el imperio entró en decadencia.

5. La ideología egipcia

El faraón era un dios encarnado, según la ideología religiosa egipcia, y toda la imaginería verbal y ceremonial relacionada con el modo de dirigirse a él que tenían los reyezuelos locales, demuestra que dicha ideología era conocida y aceptada. Los reyes locales se dirigían a él llamándolo «Sol de todas las tierras» y «dios» (o mejor dicho, «dioses», pues utilizan la forma de plural, como en hebreo *'ĕlōhîm*), y se prosternaban «siete y siete veces», especificando incluso «siete veces boca abajo y siete de espaldas» (cosa que resulta bastante penosa). Se declaraban a sí mismos «terreno que pisa» y «escabel situado a sus pies», en perfecta coherencia con la iconografía faraónica de la época: en el palacio de el-Amarna, el pavimento del pasillo que conduce al salón del trono estaba decorado con las imágenes de extranjeros vencidos, a los que, por consiguiente, el faraón pisaba al andar; la predela

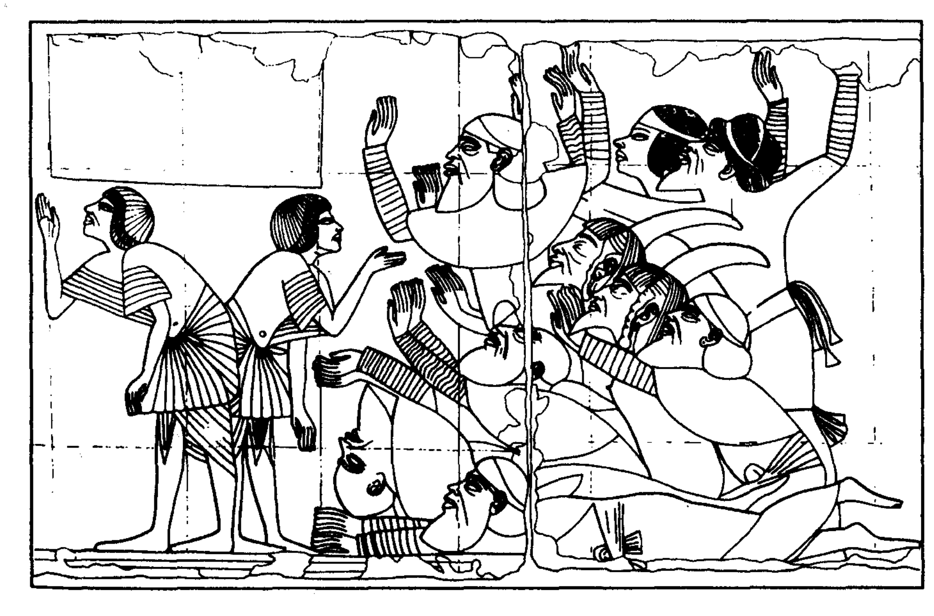


FIGURA 4. *La dominación egipcia: las formas de agasajo.*

del trono y las sandalias mismas de Tutankhamón estaban decoradas igualmente con imágenes de extranjeros vencidos a los que, también, el faraón pisaba al andar o cuando se sentaba.

El faraón exigía un juramento de sumisión tan breve como absoluto («No nos rebelaremos nunca [o nunca más] contra Su Majestad»: ANET, p. 238), aparte de esa especie de pecado original consistente en ser extranjero y además enemigo inferior, que no «vil» (como a menudo se traduce), sino predestinado a la derrota y a la sumisión total. El juramento se concretaba en el suministro anual del tributo, en la obligación de hospedar a los mensajeros y las caravanas egipcias que estuvieran de paso, en la obligación, también, de procurar las mercancías exigidas, e incluso (¡sumo honor!) de suministrar princesas para el harén real, acompañadas de una rica dote. Y se concretaba además en el compromiso de lo que los textos de el-Amarna llaman «proteger» la ciudad que les ha confiado el faraón: protegerla de los enemigos externos, pero sobre todo regentarla con eficacia y en disposición de responder a las exigencias de los egipcios. Los reyes locales se afanaban en garantizar el cumplimiento de su obligación de «proteger» (*naṣāru*) la ciudad, y de «escuchar» y «observar» (también aquí *naṣāru*) la palabra del faraón:

He oído las palabras del rey, mi señor y mi Sol, y aquí estoy, protegiendo a Megiddó, ciudad del rey, mi señor, día y noche: de día protejo desde los campos con los carros, por la noche protejo las murallas del rey, mi señor. Pero mira que es fuerte la hostilidad de los enemigos (*ḫabiru*) en el país. (LA 88, procedente de Megiddó)

Todo lo que sale de la boca del rey, mi señor, mira que yo lo observo día y noche. (LA 12, procedente de Ascalón)

A cambio de todo eso, el faraón concedía la «vida» (egipcio: *ʿnḫ*, acadio amarniense *balāṭu*), que detentaba en calidad de monopolio y de la cual era dispensador benévolo. La «vida» era, en sentido político, el derecho a reinar como vasallo. Pero según la ideología egipcia era algo más preciso y concreto, era un «soplo vital» que salía de la boca del faraón (con su aliento, con sus palabras) en beneficio de quien era admitido a su presencia o era destinatario de sus mensajes. Quizás exagere un poco el tono el rey de Tiro cuando pretende expresar su alegría por haber recibido una manifestación, aunque sea indirecta (a través de un mensajero) del «soplo vital» del faraón:

Mi señor, el Sol que se levanta cada día en todas las tierras, según la costumbre del Sol, su buen padre; que hace vivir mediante su soplo benéfico, que vuelve como viento (fresco) del norte; y que mantiene en paz toda la tierra mediante la fuerza de su brazo; que profiere su grito en el cielo como Baal y toda la tierra se asusta ante su grito. He aquí que su siervo escribe a su señor, porque ha oído al hermoso mensajero del rey; que ha llegado hasta su siervo, y el soplo benéfico que ha salido de la boca del rey, mi señor, para su siervo; y ha vuelto a respirar. Antes de la llegada del mensajero del rey, mi señor, no respiraba, mi nariz estaba tapada. Pero ahora que el soplo del rey ha salido para mí, me alegro mucho y estoy feliz cada día. (LA 117)

Para los súbditos egipcios, la «vida» era la entrada en un circuito redistributivo, por medio del cual el faraón concedía el alimento necesario para vivir, y sobre todo era una perspectiva de supervivencia después de la muerte, prerrogativa inicialmente sólo del faraón, aunque luego redistribuida por éste a sus súbditos. Los súbditos extranjeros quedaban evidentemente excluidos de estas dos últimas implicaciones, a pesar de alguna que otra torpe tentativa por su parte de recibir también un poco de «vida», que no estuviese hecha sólo de palabras, sino también de víveres:

> Desde hace dos años ando escaso de grano, ya no hay grano que comer para nosotros. ¿Qué puedo decir a mis campesinos?... Escuche el rey, mi señor, las palabras de su siervo fiel y mande grano en barcos y haga vivir a su siervo y a su ciudad. (LA 154, procedente de Biblos)

El faraón era, en efecto, un dios lejano, que los reyes palestinos encontraban más bien inerte y silencioso y, por lo tanto, de difícil comprensión y de fiabilidad incierta. Los reyes palestinos estaban acostumbrados a un sistema de relaciones políticas basado en la reciprocidad, que no tenía correspondencia en la ideología egipcia. Estaban acostumbrados a ser fieles a su señor, pero a recibir a cambio una protección (por consiguiente, a tener el trono garantizado contra los ataques externos o contra las insurrecciones internas). Estaban acostumbrados a pagar su tributo, pero también a ser ayudados en caso de necesidad. Estaban acostumbrados a responder a los mensajes de su señor, pero esperaban que éste respondiera a su vez a los mensajes que ellos le enviaran. Nada de eso tenía lugar: antes bien, el faraón manifestaba disgusto ante sus constantes solicitudes, y en cualquier caso no respondía; y sobre todo, mostraba un desinterés absoluto por la suerte que pudieran correr personalmente.

Ese «callar» o «permanecer quieto/inerte» se expresa en las cartas de el-Amarna mediante un verbo (*qâlu*), que corresponde por su campo semántico al hebreo *dāmam*. Lo encontramos en varios pasajes, cuya finalidad es en todos los casos mostrar perplejidad y desconcierto ante un comportamiento pasivo y como de quien se mantiene a la expectativa, ante una falta de reacción, que corría el riesgo de comprometer a todo el sistema:

> ¡Mira, Turbasu ha sido muerto en la puerta de Sile, y el rey se ha quedado callado/inerte! ¡Mira, a Zimrida (rey) de Laquis lo han herido unos siervos que se han hecho *ḫabiru*! ¡A Yaptikh-Adda lo han matado en la puerta de Sile, y el rey se ha quedado callado/inerte! (LA 41, procedente de Jerusalén)

> Sepa el rey, mi señor, que está sana y salva Biblos, sierva fiel del rey, pero muy fuerte es la hostilidad de los enemigos (*ḫabiru*) contra mí. ¡No permanezca callado/inerte el rey, mi señor, respecto a Sumura, que no pase todo al bando de los enemigos (*ḫabiru*)! (LA 132, procedente de Biblos)

> No es ya como antes, para las tierras del rey: todos los años las tropas egipcias salían a inspeccionar las tierras, mientras que ahora en la

> tierra del rey e (incluso) en Sumura vuestra guarnición ha pasado al enemigo («se ha vuelto *ḫabiru*»), y tú, sin embargo, permaneces callado/inerte. Manda tropas egipcias en gran número, que expulsen al adversario del rey de su tierra, y entonces todas las tierras pasarán al rey. ¡Tú eres un gran rey, no permanezcas callado/inerte respecto a este asunto! (LA 151, procedente de Biblos)

En efecto, el único interés del faraón era tener bajo su control el sistema, consciente de que el eventual usurpador del trono de un pequeño reino le habría sido tan fiel como el reyezuelo derrocado, al que, por consiguiente, no valía la pena defender. Sólo se decidía intervenir en caso de que estuviera realmente en juego la permanencia de la autoridad egipcia en el país.

Todos los años un pequeño regimiento egipcio hacía la ronda de los reinos palestinos con el fin de recaudar el tributo y otras mercancías específicamente solicitadas. El regimiento (unos pocos centenares de soldados) iba precedido de un mensajero que anunciaba su llegada y pedía que se tuviera listo todo lo necesario para su acogida y todo lo que debía ser entregado. El mensaje faraónico de aviso solicitaba además al reyezuelo que «protegiera» el puesto que le había sido confiado (lo que significaba mantenerlo en orden y en perfecto funcionamiento). Esos mensajes desencadenaban respuestas que nos muestran el estado de ánimo de los reyes locales, que denunciaban la imposibilidad en que se hallaban de proteger la ciudad y solicitaban la protección de su señor; o bien limitaban su protección sólo hasta la llegada de las tropas egipcias, vistas como una solución salvadora de todos sus problemas. Por último pedían que las tropas cumplieran su cometido asustando a los enemigos del reyezuelo, evidentemente presentados como enemigos del faraón.

Pero todo se revelaba inútil: las expectativas que tenían los reyes locales de contar con un apoyo del «dios lejano» contra sus enemigos, con una escapatoria a sus dificultades, con una salvación de los peligros que los rodeaban, quedaban sin respuesta y sin efecto. Evidentemente la fidelidad no bastaba para recibir la protección solicitada, lo que suscitaba dudas angustiosas respecto a si el propio comportamiento había sido el correcto o no, respecto a la presencia de calumniadores malévolos, o incluso a la eventualidad de culpas desconocidas.

6. El palacio y su protagonismo

Las ciudades palestinas del Bronce Tardío mantuvieron por regla general el trazado urbanístico y las murallas construidas durante el Bronce Medio, época de máximo desarrollo de la región. La capital, rodeada de murallas, estaba centrada en el palacio real, residencia del monarca y de su familia, pero sede también de la administración, de los archivos, almacenes y talleres de artesanos especializados. Conocemos arqueológicamente el palacio de Megiddó (VII B), que no es precisamente demasiado grande: 1.650 m^2, frente a los cinco mil del palacio de Ugarit, de la misma época, pero que, en cualquier caso, era a todas luces el más grande y más rico de toda Siria (LA 144), y que puede servirnos como modelo. El palacio, en realidad, no es sólo la casa del rey, sino que es el cruce de caminos de todo el reino, pues éste es en cierto modo propiedad del soberano.

Más concretamente, la dependencia del reino respecto del monarca asume dos formas bien distintas, y la población está dividida en dos grandes categorías. Por un lado están los «hombres del rey», que, en principio, carecen de medios de producción propios, trabajan para el monarca y reciben de él como recompensa los medios necesarios para su sustento. Por otro lado, está la población «libre» (los «hijos» del país en cuestión), que cuenta con medios de producción propios y proporciona al rey una parte de sus rentas en forma de impuestos. Los hombres del rey predominan en la capital y gravitan en torno al palacio real, mientras que la población libre predomina en las aldeas (incluida esa aldea residual que es la capital, una vez restado el ámbito palatino).

Ambas categorías se diferencian por sus características jurídicas, políticas y funcionales; sin embargo, no son dos clases económicamente compactas. La población libre se compone de forma mayoritaria de familias que poseen la poca tierra y el poco ganado que les permite vivir y reproducirse, pero que pueden también desembocar (bajo la presión de años poco propicios) en la vía sin retorno del préstamo a interés y con la garantía de la propia persona que lleva a la servidumbre por deudas. En cambio, dentro de los hombres del rey existen diferencias socioeconómicas muy grandes, con arreglo a una escala que va de la aristocracia militar de los combatientes en carro (*maryannu*), el sacerdocio, los escribas y los administradores, pasando por los distintos grupos de artesanos, mercaderes y guardias, hasta los verdaderos sier-

vos encargados del cuidado del palacio o los esclavos agrícolas desplazados a las haciendas palatinas para trabajar una tierra que no es suya.

Todos estos son jurídicamente siervos del rey, pero los modos y las dimensiones de sus retribuciones son distintos y determinan situaciones en realidad muy diferentes. Combatientes en carro, escribas y mercaderes pueden acumular riquezas sustanciosas, sobre todo en forma de tierras concedidas por el soberano. Bien es verdad que se trata de tierras dadas a título de concesión, y no en propiedad, y por ende aparejadas al desempeño del servicio. Pero suele suceder que el servicio se transmita de forma hereditaria, y con él las tierras: y también suele suceder que quien tiene recursos económicos suficientes consiga ser eximido del servicio mediante el pago de una suma. De ese modo, nada (excepto la memoria de su origen y del proceso seguido) diferencia una hacienda agrícola dada a título de concesión de una propiedad familiar hereditaria.

Alrededor del palacio real florece, pues, una clase alta que tiene en sus manos el poder económico, que está emparentada con el rey, que está muy relacionada con las actividades bélicas (habida cuenta de la conflictividad local endémica, impulsada por el desinterés de los faraones), que cultiva unos ideales heroicos de valor e intrepidez (a juzgar por los poemas que se recitaban en la corte de Ugarit), y que sabe apreciar los productos de una artesanía de lujo (armas y carros, joyas y vestidos), ya sean fabricados in situ o llegados de lejos a través de una densa red de intercambios comerciales y de regalos ceremoniales entre una corte y otra.

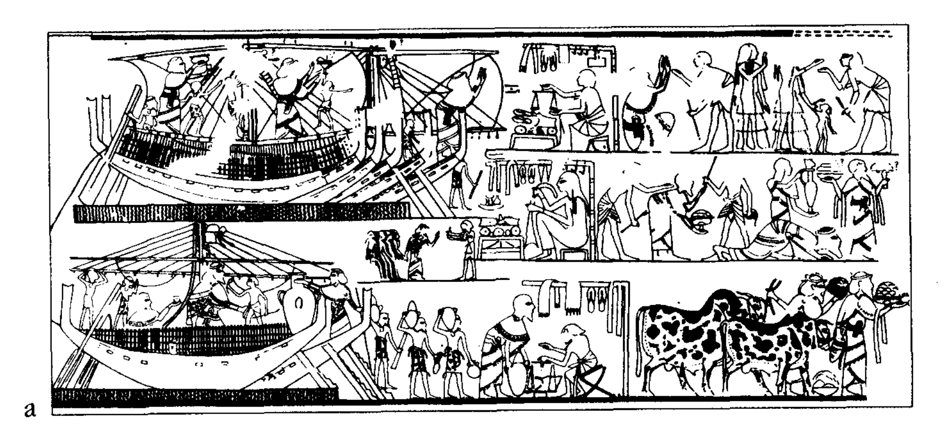
La transmisión del poder real sigue las normas empleadas para la transmisión de la herencia. Ha pasado ya el tiempo en el que la realeza estaba rígidamente fijada por el nacimiento y no daba lugar a contiendas. Hacía ya tiempo (desde mediados del segundo milenio) que habían arraigado las normas de que «no hay (diferencia entre) primogénito e hijo menor», y que la herencia iba a parar a quien hubiera «honrado» a sus padres, en definitiva a quien se la mereciera. El reino es una herencia indivisible y sólo puede ir a parar a uno de los hijos del rey difunto. Éste, naturalmente, se encargará de designar con tiempo a su sucesor, pero a su muerte los otros hijos insatisfechos intentarán hacer valer sus pretensiones. Los textos de la época están llenos de disputas entre hermanos, de usurpaciones (presentadas incluso como empresas heroicas), y hasta de casos de fratricidio y de parricidio.

Hay que hablar todavía del papel del templo. Se conocen gracias a la arqueología distintos tipos arquitectónicos de templos del siglo XIII: el tipo de tres salas en eje, como el de Jasor (H XIII), con su rica ornamentación en piedra (las estelas que la Biblia llama *maṣṣēbôt*), el tipo «en forma de torre» (*migdāl*), como en Megiddó y Siquem, y otros. Pero en el escenario político esbozado más arriba, el templo tiene un papel completamente secundario, en contraste con el que tenía en Egipto o en Babilonia o incluso en Anatolia. Los sacerdotes se encuentran clasificados entre los «hombres del rey»; los templos son edificios de dimensiones modestas, dedicados al culto en sentido estricto en cuanto casas del dios (las ceremonias con afluencia de fieles tienen lugar al aire libre), y no están implicados en actividades económicas o comerciales, no son, pues, lugares de ricos tesoros. Desde luego los rituales que tienen al rey como protagonista (junto con la reina, si se trata de rituales de fertilidad) sirven para acreditarlo ante la población como garante de la correcta relación con el mundo divino, y para conferirle cierta aura de sacralidad. Pero el mundo de la política palestina parece el más «laico» que se haya visto en todo el Oriente Próximo hasta esa fecha.

7. Auge económico e intercambios comerciales

Dentro de los límites permitidos por los modestos recursos del país, las ciudades palestinas de los siglos XIV-XIII son económicamente opulentas y culturalmente vivaces. Los palacios albergan escuelas de escribas de ascendencia babilónica, necesarias para el adiestramiento de los escribas administradores que utilizan la escritura cuneiforme y la lengua babilónica no sólo para la correspondencia con el exterior, sino también para redactar los textos administrativos y jurídicos internos. Se trata de escuelas menos importantes que las de Siria, y también con niveles distintos entre los centros más ricos y los marginales, a juzgar por la calidad de la lengua babilónica utilizada en las cartas de el-Amarna, más o menos llenas de glosas cananeas y de anacolutos sintácticos. Las escuelas de escribas eran también la sede de la transmisión de textos literarios, y un poderoso instrumento para la difusión de un «estilo» sapiencial áulico, del que por lo demás tenemos escasos restos en Palestina (a diferencia del rico patrimonio textual recuperado en Ugarit).

La artesanía de lujo —elaboración de piedras duras y metales preciosos— está documentada por la arqueología y las fuentes textuales.



a



b

FIGURA 5. *Los intercambios comerciales: (a) mercaderes sirios en Egipto; (b) presentación del tributo asiático al faraón.*

Era enorme la influencia estilística e iconográfica de Egipto, pero el propio Egipto no desdeñaba importar objetos preciosos de los reinos vasallos de Palestina. Los vestidos de lana, teñidos de púrpura o de infinitos colores gracias a los bordados y aplicaciones, contrastaban claramente con los egipcios, de lino blanco. Las armas de bronce, arcos, carros y caballos eran producidos en Palestina (como en Siria y en la Alta Mesopotamia) y apreciados en Egipto. Particularmente solicitada estaba la pasta de vidrio, que los egipcios iban a buscar a las ciudades de la costa de Palestina (LA, 2 procedente de Yursa, 11 procedente de Ascalón, 23 de la zona de Laquis, 100 de Akkó, y 122 de Tiro), y que circulaba en pequeños bloques como producto semiaca-

bado, que servía de base para la ejecución de pequeños vasos y objetos de colores.

El comercio se desarrollaba con intensidad dentro del llamado «sistema regional», que abarcaba —desde Egipto hasta Anatolia y desde el Mediterráneo hasta Babilonia— las zonas urbanizadas y estatalizadas, dotadas de escritura, instrumento de intercambio politico diplomático más allá del puramente comercial, y por lo tanto en condiciones de resolver el inevitable contencioso financiero y penal según unas normas comunes. En cambio eran escasas (si las comparamos con el escenario totalmente distinto de la Edad del Hierro) las relaciones externas al sistema, por las rutas del Mediterráneo (donde la navegación cananea parecía bloqueada entre el delta del Nilo y Chipre o, como máximo, Creta) y por las rutas caravaneras del desierto (donde no disponía aún de los medios técnicos necesarios para penetrar a fondo).

Palestina se encontraba en medio de todo ese tráfico, atravesada por caravanas en parte propias, pero en parte también dirigidas desde Egipto a los grandes reyes asiáticos (de Mitanni, de Babilonia, de Hatti, o de Asiria), y viceversa. Los intercambios se llevaban a cabo en parte entre corte y corte según las reglas del «regalo» de carácter diplomático y ceremonial, pero en una parte mayor aún según las reglas del mercado normal y corriente. El volumen de comercio más sustancioso probablemente tuviera que ver con los metales y los tejidos, productos que sin embargo tienden al deterioro (y a la reutilización) y que sólo raramente aparecen en la documentación arqueológica. Pero por los hallazgos de naves naufragadas, por los datos iconográficos y los textos, tenemos conocimiento de la intensa circulación de lingotes de cobre (provenientes de Chipre) y de estaño (probablemente procedentes de Irán), que afectaba también a los palacios de Palestina. La documentación arqueológica es más rica en lo tocante a las importaciones de cerámica. La abundante cerámica de producción chipriota y micénica era traida en parte en forma de objetos de uso (vajillas finas de mesa) y en parte también en forma de envases de aceites aromatizados, resinas e incluso opio. Por el contrario, la presencia en Egipto de las grandes ánforas cananeas documenta una importante exportación de aceite de oliva.

Si tenemos en cuenta que la acumulación y la circulación de bienes de prestigio se concentraban de forma especial en los palacios, y que al mismo tiempo el territorio agrícola estaba en fase de reducción y probablemente en decadencia demográfica y productiva, debemos pensar que la vistosa cultura cananea de los siglos XIV-XIII fue fruto de una

presión socioeconómica cada vez mayor ejercida por las élites palaciegas sobre la población agropastoral. Dicho en otros términos, el carácter central del palacio, aun siendo normal en este tipo de formaciones socioeconómicas, no respondía a una relación equilibrada con su base territorial, sino a un fuerte desequilibrio que a la larga se haría insostenible.

8. ALDEAS Y ÓRGANOS COLEGIADOS

Si bien el protagonismo político y cultural del palacio está fuera de toda duda, la mayoría de la población (un 80 por 100, como ya hemos dicho) vivía en las aldeas, de sus propios medios de producción: tierras de propiedad familiar y rebaños de ganado ovino y caprino. Los datos arqueológicos y textuales acerca de las aldeas palestinas del Bronce Tardío de que disponemos son más bien limitados, pero los archivos sirios de esa misma época encontrados en Alalah y Ugarit pueden utilizarse (con la debida cautela) como un punto de referencia bastante adecuado.

La aldea o poblado era una unidad de asentamiento de dimensiones modestas, pero era también una unidad de parentesco y de toma de decisiones. Respecto a su tamaño, resultan ilustrativas las listas de Alalah, que consideran «aldeas» (desde el punto de vista administrativo) a los grupos de casas a partir de un mínimo de dos o tres hasta un máximo de ochenta, con una media de alrededor de 25 casas (y cien habitantes). Siendo realistas, en Palestina, deben rebajarse estos datos en un tercio. La población está dividida entre una mayoría de «casas» de campesinos «libres» (*ḫupšu*) y de pastores (*haniahhu*), y una minoría de siervos del rey (que no son calificados de «hijos de X», sino de «pertenecientes a Y»), limitándose la presencia de *maryannu* a las aldeas más grandes.

Pero intentemos bosquejar cuáles eran los modos y los instrumentos de la interacción local. En cuanto al emparentamiento, es evidente que los mecanismos del intercambio matrimonial, unidos a los de la subdivisión hereditaria, hacían que en una aldea —pongamos por caso de 25 familias nucleares— todos sus miembros estuvieran emparentados entre sí. Ello explica la tendencia a pensar que la unidad de asentamiento (la aldea) es un equivalente de la unidad gentilicia (el «clan», véase § 3.4), y a llamar a la aldea con el nombre de un epónimo (o viceversa, a deducir del nombre de la aldea el del presunto epónimo).

En cuanto a los órganos de autogobierno, la aldea estaba dotada de organismos colegiados (aunque no propiamente representativos), para hacer frente a dos tipos de situaciones. En primer lugar se daban casos de pleitos o simples controversias dentro de la propia aldea, así como también había que gestionar todo el contencioso judicial y social: matrimonios y repudios, herencias y adopciones, compraventas de tierras y de esclavos, préstamos y garantías, etc. En segundo lugar, la aldea era considerada por el palacio una unidad administrativa, y por lo tanto tenía que responder de manera unitaria a las solicitudes procedentes del propio palacio: cuotas de producción que debían ser remitidas a modo de tributo, personas que debían ser enviadas para que cumplieran el servicio de *corvée*,[1] la leva militar en caso de emergencia, la búsqueda de reos y esclavos fugitivos, o el asesinato y robo de mercaderes de paso por el territorio del poblado.

En contraste con la gestión burocrática del palacio, la aldea tenía una gestión colegiada a dos niveles. A un nivel restringido era administrada por un consejo de ancianos (*šībūti*) o padres (*abbū*), es decir, los cabezas de familia de más autoridad y mejor arraigados. Los textos del Bronce Tardío aluden en algún caso a colegios de cinco ancianos, quizás el número mínimo para la validez jurídica de las decisiones, más que un total efectivo. Un texto jurídico de Ugarit (*Ug*. V, pp. 141-143) recoge excepcionalmente los nombres de los «ancianos» de la aldea de Rakba, garantes de cierta transacción: «Babiyanu, hijo de Yadudanu; Abdu y su hijo; Addunu, su yerno; y el "jefe de los mil"»: desde luego no estamos ante un ejemplo de democracia, sino más bien ante los representantes de los clanes más fuertes, que controlan la aldea. A un nivel más amplio, existe además una asamblea popular que los textos acadios llaman «la reunión» o simplemente «la ciudad», asamblea en la que participaban verosímilmente todos los varones adultos de condición libre, y que era convocada para que tomara las decisiones administrativas extraordinarias. Por último, y sólo para las relaciones con el palacio, existía una función individual, la del «alcalde» (*ḫazānu*), probablemente una persona nombrada por el rey o del agrado de éste que residía en la aldea, y que estaba sometida a todo tipo de presiones provenientes tanto de arriba como de abajo.

Dentro de la aldea regían, pues, los principios del emparentamiento, de la colegialidad, de la solidaridad (como puede comprobarse por

1. Trabajos forzados y sin remuneración que se realizan para el Estado o el señor feudal. (*N. del t.*)

las listas de garantes y de procedimientos de préstamos), y de la responsabilidad colectiva (como podemos comprobar por la ley del silencio que reina en el caso de los delitos impunes). Por pequeñas que fueran, las aldeas son verdaderos organismos que el palacio ve como unidades de cómputo administrativo y como células territoriales de responsabilidad jurídica, pero que desde dentro son vistas y vividas como grupos de parentesco en sentido lato, que poseen y explotan un territorio agropastoral.

La propia capital, si le quitamos el palacio real y el complejo de los hombres del rey, es una aldea (más grande que el resto), y por lo tanto tiene su consejo de ancianos y su asamblea popular, que en caso de crisis manifiesta sus opiniones y contribuye a tomar decisiones a veces difíciles, e incluso en abierta contradicción con el rey. El episodio de la expulsión de Biblos del viejo rey Rib-Adda resulta especialmente dramático, pero pone de relieve el papel que la población «libre» de la ciudad podía llegar a desempeñar en caso de crisis:

> Cuando Aziru tomó Sumura —es Rib-Adda quien informa al faraón—, la gente de Biblos lo vio y dijo: «¿Hasta cuándo resistiremos al hijo de Abdi-Ashirta? ¡Nuestro dinero se ha agotado por la guerra!». Y se apartaron de mí, pero yo los maté. Y ellos dijeron: «¿Hasta cuándo seguirás matándonos? Y además, ¿de dónde sacarás otra gente para que resida en la ciudad?». Yo escribí al palacio (egipcio) para contar con tropas, pero no me las mandaron. Entonces la ciudad dijo: «¡Abandónalo, pasémonos al bando de Aziru!». Pero yo dije: «¿Cómo podría pasarme a su bando y abandonar al rey, mi señor (el faraón)?». Pero mi hermano tomó la palabra y prestó juramento a la ciudad, ellos lo discutieron, y la mayoría de la ciudad se pasó al bando de los hijos de Abdi-Ashirta. (LA 192)

Ocasionalmente la asamblea llega a tener competencias políticas, pero eso sólo sucede en caso de que la función regia esté vacante, y además sólo temporalmente, a la espera de que se llene de nuevo el vacío de poder (véanse LA 194-195, 199, 273).

Volviendo a las aldeas normales, ya hemos visto que también forman parte de ellas grupos pastorales, encargados de la cría de ganado ovino y caprino por medio de la trashumancia, que da lugar a situaciones típicas (calificadas por los antropólogos de «dimórficas»), en las que un mismo grupo puede estar recogido o disperso según las estaciones. Tras la drástica distinción (de raíz decimonónica y evolucionista) entre poblaciones nómadas y sedentarias, predomina hoy día una visión

incluso demasiado unificada, como si las mismas unidades familiares se dedicaran al mismo tiempo a actividades agrícolas y pastorales. Esa unidad agropastoral existe realmente en el ámbito de la aldea en su conjunto; pero dentro de ella, las listas de Alalah demuestran que las casas de los pastores eran bien distintas de las de los campesinos normales y corrientes (más numerosas); y por lo demás, el tipo de actividad (trashumante o fija) exigía una especialización operativa. Además, pastores y campesinos coexistían en la temporada de concentración, y debían tener en común la visita a lugares sagrados, normalmente relacionados con antiguas tumbas de antepasados, y a encinas seculares, puntos concebidos como sitios en los que podía manifestarse la divinidad y donde se le ofrecían sacrificios en altares al aire libre. Esta tipología es bien conocida por las historias patriarcales: la encina de Mambré (Gén 13:18, 14:13, 18:1, 25:9-10) con las tumbas de Abraham y Sara, y luego de Isaac (35:27) y de Jacob (50:13), la encina de Moreh (12:6), donde Yavé se manifiesta a Abraham, y otras. Se trata de textos de redacción bastante más reciente, pero dos textos de Ugarit (PRU III, pp. 109 y 131) aluden ya en el siglo XIII a una localidad llamada «la encina de Sherdanu», en el territorio de las aldeas de Ili-ishtama y de Mati-Ilu, los únicos topónimos teofóricos de la zona: en particular el primero, «Dios ha escuchado» (como en el topónimo bíblico Estemoa), debía de ser un centro de consultas oraculares o de manifestación divina.

9. Los nómadas «externos»

Pero los textos del Bronce Tardío aluden también a verdaderos nómadas «externos», calificados con términos no geográficos, sino colectivos, cabría decir tribales: son los suteos de los textos acadios y los shasu de los textos egipcios. Su principal área de actuación eran las estepas del sur y del este, en las márgenes del desierto propiamente dicho; pero encontramos también a algunos en los altiplanos del centro. Su presencia es considerada peligrosa para quien tenga que atravesar esos territorios: el palacio no tiene autoridad sobre esas tribus externas, excepto que contrate entre ellas a algún efectivo para que haga las veces de guía o de escolta. He aquí el cuadro que ofrece un mensajero egipcio (en el papiro Anastasi I, de época ramesida):

> (En la ruta de Maghara) el cielo está oscuro de día, estando plantado de enebros y encinas y abetos que llegan al cielo. Los leones son allí

> más numerosos que las panteras, hay osos, y un círculo de shasu apostados en el camino... (En el paso de Megiddó) el desfiladero está infestado de shasu escondidos detrás de los matorrales, hay algunos de cuatro o cinco codos de la cabeza a los pies, feroces de cara, de corazón no blando y no atienden a delicadezas. (LPAE, pp. 350-352)

Además de encontrarlos durante la travesía de las zonas montañosas de Siria y Palestina, los egipcios mantienen contactos con los shasu cuando éstos buscan refugio en Egipto en épocas de hambruna. Lo hacen a veces mediante procedimientos que parecen habituales y son acogidos en aplicación de la ideología que ve al faraón como dispensador de vida, como podemos apreciar por el informe de un oficial de fronteras:

> Hemos completado la travesía de los shasu de Edom, a través de la fortaleza de Minemptah-hotep-her-Maat en Soco, hacia los estanques de Per-Atum en Soco, a fin de hacerlos vivir y de hacer vivir a sus rebaños en la tierra de Su Majestad, el buen Sol de todas las tierras. (ANET, p. 259; *ca.* 1230)

A veces, en cambio, los nómadas intentan penetrar de manera hostil y violenta, enfrentándose a un exterminio seguro:

> Algunos extranjeros que no sabían cómo sobrevivir vinieron huyendo de sus propias tierras, hambrientos, obligados a vivir como los animales del desierto. (ANET, p. 251; *ca.* 1300)

Los textos disponibles (procedentes de los archivos de la época o de las inscripciones conmemorativas egipcias) reflejan todos ellos una óptica palaciega, ven a los nómadas como entidades externas e indiferenciadas, y por lo tanto usan términos colectivos y raramente nombres de tribus concretas. Ninguno de los nombres de las tribus de Israel recogidas en los textos bíblicos está atestiguado en la Palestina de finales de la Edad del Bronce: la documentación es demasiado escasa, pero quizás esas tribus todavía no se hubieran constituido como entidades autoidentificadas. En realidad, tenemos sólo dos menciones de grupos tribales, ambos relacionadas con la terminología bíblica, pero no con los nombres de las tribus «clásicas». Una estela de Setos I procedente de Bet-Sean (*ca.* 1289; ANET, p. 255) hace referencia a luchas entre grupos locales, cuyo escenario es la zona circundante de la propia Bet-Sean, y que son presentadas como síntoma de la irremediable anarquía

de la población local. La estela nombra, aparte de los «*Ḫabiru* del monte Yarmuti», a una tribu de Raham. Podemos pensar que los miembros de dicha tribu se definieran como «hijos de Raham» (*Banu-Raham) y que su antepasado epónimo fuera un «padre de Raham» (*Abu-Raham), que es el nombre del patriarca Abraham.

Unos decenios más tarde (*ca.* 1230; LPAE, pp. 292-295) una estela de Minemptah celebra el triunfo del faraón en una campaña suya a través de Palestina, citando entre los enemigos vencidos a ciudades como Ascalón y Guezer, o países como Canaán y Jaru, acompañando sus nombres de los determinativos de «región»; pero entre ellos aparece un nombre con el determinativo de «gente» (se trataría, por tanto, de un grupo tribal, no sedentario) que es Israel. Es la primera mención en absoluto de este nombre, que probablemente debe situarse en la zona de los altiplanos centrales. En efecto, la secuencia de las tres localidades Ascalón-Guezer-Yenoam va como encuadrada entre los dos términos (más amplios) de Canaán e Israel: y si Canaán se sitúa con claridad al principio de la secuencia, en la llanura costera del sur, Israel se sitúa con la misma claridad en los altiplanos del centro.

«Abrahamitas» e «israelitas» eran, pues, en el siglo XIII grupos pastorales que actuaban en los intersticios —por así decir— del ordenamiento geopolítico de Palestina, y eran mantenidos a raya (si provocaban demasiados disturbios) mediante la acción militar de los egipcios.

Finalmente, a los nómadas (probablemente de tipo «externo») del Bronce Tardío se han atribuido dos santuarios de tipología cuadrada análoga, ambos datables a finales del siglo XIII: uno cerca de Ammán (aeropuerto) y otro en Deir Alla. La ubicación de ambos es extraurbana y se encuentran en una situación marginal o exterior respecto al área en la que luego se desarrollará el nuevo horizonte de las aldeas protoisraelitas (véase § 3.1). Su ubicación extraurbana hace pensar en lugares en los que confluían grupos de fieles de tipo nómada; la hipótesis es verosímil, pero cabe señalar que dichos santuarios serían abandonados a comienzos del Hierro I, hacia 1150, o para quedar desiertos (Ammán), o para ser sustituidos (Deir Alla) por aldeas normales y sin edificios de culto.

10. Las tensiones socioeconómicas

El Bronce Tardío es un período de fuertes tensiones socioeconómicas, provocadas sobre todo por el proceso de endeudamiento de la po-

blación campesina y por la actitud más bien dura mostrada al respecto por el rey y la aristocracia palaciega. Las dificultades económicas inducían a los campesinos «libres» (el término *ḫupšu* en el babilónico de Alalah y de el-Amarna corresponde al hebreo *ḥofšî*, «libre») a procurarse grano a cambio de garantías materiales, especialmente las tierras, y luego de garantías personales: mujer e hijos se convertían en siervos del acreedor, en una esclavitud que teóricamente era transitoria (es decir, no alteraba el estatus de libertad de las personas) a menos que se convirtiera en permanente debido a la imposibilidad de saldar la deuda. El último estadio, cuando el deudor debía convertirse en siervo, cerraba el ciclo debido a la imposibilidad de recuperación: por eso el pobre desgraciado, en su desesperación, prefería en muchos casos darse a la fuga.

Durante el período anterior (Bronce Medio, *ca.* 1900-1600) en toda el área siromesopotámica funcionaban correctivos sociales y políticos contra este grave problema. El rey intervenía, con una actitud «paternalista», publicando edictos en los que ordenaba la remisión de las deudas y la consiguiente liberación de los deudores esclavizados. Y las normas sociojurídicas tendían a tutelar el mantenimiento de las propiedades en el ámbito familiar, prohibiendo la cesión de tierras a terceros. Hacia mediados del segundo milenio, esos correctivos dejaron de funcionar. El rey dejó de publicar edictos de remisión, por lo demás en aquellos momentos convertidos ya en papel mojado (siglos XVI-XV) debido a la inclusión de fórmulas tales como: «Incluso en caso de edicto de liberación, esta persona no será liberada». Y la venta de tierras se convirtió en algo habitual, aunque se enmascarara a través de falsas adopciones, en virtud de las cuales el adoptado daba al que lo adoptaba una suma de dinero a cambio de la perspectiva de adquirir la propiedad «cuando muera papá», en perjuicio de los herederos naturales. En general, el modelo de la realeza abandonó los tonos paternalistas para asumir otros más comerciales, mediante los cuales el rey y el círculo palaciego intentan proteger su papel de principales acreedores y beneficiarios del sistema de la esclavitud por deudas.

A los campesinos endeudados nos les quedaba más salida que la fuga, primero a los estados vecinos, pero luego (al generalizarse los tratados de búsqueda y captura recíproca de los fugitivos entre estados colindantes, véase ANET, pp. 531-532), sobre todo, a los espacios de difícil control que eran las montañas boscosas y las estepas predesérticas. Allí, los grupos de refugiados podían organizarse y mezclarse en cierta medida con los clanes pastorales. Estos grupos de población extrañada de su propio contexto social originario y refugiada en otros

distintos, son denominados *ḫabiru* (ya hemos citados bastantes textos en los que aparece el término): y es evidente que la palabra tiene una relación etimológica y semántica con los testimonios más antiguos del término «hebreos» (*'ibrî*), antes de que éste adoptara valores étnicos. Las cartas de el-Amarna están llenas de llamamientos de alarma lanzados por los reyes de las ciudades cananeas contra las turbulentas actividades de los *ḫabiru*, y además el término tiende a perder su significación técnica de «fugitivo» para convertirse en sinónimo de «enemigo», lleno de connotaciones negativas en el sentido de «forajido», «rebelde a la autoridad legítima». En algunos casos hay incluso reyes y miembros de la clase que ocupa el poder que son calificados de *ḫabiru*, si son obligados a abandonar su posición y a «echarse al monte», lo que pone de manifiesto la connotación despectiva que tiene el empleo del vocablo:

> El rey de Jasor ha abandonado su casa y se ha colocado con los *ḫabiru*. ¡Sepa el rey respecto a estos individuos, a estos traidores, que harán que la tierra del rey sea *ḫabiru*! (LA 122, procedente de Tiro)

> Los *ḫabiru* atacaron Khazi, ciudad del rey, mi señor, pero nosotros sostuvimos batalla contra ellos y los derrotamos. Cuarenta *ḫabiru* (supervivientes) se han refugiado con Aman-khatpi (rey de una ciudad vecina), que ha acogido a los que andaban dispersos y los ha reunido en su ciudad. ¡Aman-khatpi se ha convertido así él mismo en un *ḫabiru*! Nos hemos enterado de que los *ḫabiru* estaban con Aman-khatpi; mis hermanos y mis hijos, tus servidores, han mandado carros contra Aman-khatpi y le han advertido: «¡Entrega a los *ḫabiru*, traidores al rey, nuestro señor, y nosotros les preguntaremos si no han tomado e incendiado las ciudades del rey!». Él se avino a entregar a los *ḫabiru*, pero luego por la noche los tomó consigo y se refugió él mismo entre los *ḫabiru*. (LA 228 y 229, procedentes de la Beqa libanesa)

Pero la mayor parte de los *ḫabiru* eran personas de bajo rango social, marginados más por motivos económicos que políticos, y que hallaban refugio o en los estados limítrofes (textos de Nuzi, del siglo XV) o en los ambientes marginales, donde a menudo hacían causa común con los nómadas (suteos) para servir como soldados mercenarios o para entregarse al bandolerismo (véase LA 210 y 271). Esas actividades de interrelación con el sector palatino presuponen que (sobre todo) en el ámbito de la vida cotidiana se daba ya una simbiosis entre *ḫabiru* y nómadas.

Los reyes cananeos más alarmados temían que los propios campesinos (*ḫupšu*) endeudados, pero todavía establecidos en su territorio, hicieran causa común con los *ḫabiru* y que esa alianza desencadenara sangrientas sublevaciones:

> Si los campesinos desertan, los *ḫabiru* tomarán la ciudad. (LA 135, procedente de Biblos)
>
> ¿Qué puedo hacer yo, que estoy en medio de los *ḫabiru*? Si no hay víveres del rey para mí, mis campesinos se rebelarán. (LA 187, procedente de Biblos)

Se recordaban con temor algunos casos de reyes asesinados en el curso de rebeliones semejantes:

> Los *ḫabiru* han matado a Aduna, rey de Irqata... y ahora los hombres de Ammiya han matado a su señor, y yo tengo miedo. (LA 136)
>
> Tengo miedo de los campesinos, no vayan a darme a mí. (LA 137)
>
> ¡He aquí que a los reyes los matan sus propias ciudades como a perros, y no hay nadie que los persiga (a los rebeldes)! (LA 187, todas de Biblos)

Se reseña en particular el intento llevado a cabo por el caudillo (de origen tribal) de Amurru, Abdi-Ashirta, de movilizar a esos grupos de campesinos desesperados, de fugitivos y proscritos, para dar lugar a un gran proyecto político de tipo «revolucionario», mediante el cual se pretendía subvertir por completo el sistema vigente, basado en la presencia egipcia y en el gobierno de los reyezuelos:

> Todas mis ciudades —declara Rib-Adda, rey de Biblos—, las que están en los montes y las de la orilla del mar, se vuelven *ḫabiru*. Me quedan sólo Biblos y otras dos ciudades. Pero ahora Abdi-Ashirta ha conquistado Shiqata y ha dicho a las gentes de Ammiya: «¡Matad a vuestros señores y sed como nosotros, y tendréis paz!». Y ellas han actuado según sus palabras y se han hecho como los *ḫabiru*. Y ahora Abdi-Ashirta ha escrito a las tropas: «¡Reuníos en el templo de Anat, y lancémonos sobre Biblos! ¡No hay nadie que pueda salvarla de caer en nuestras manos! ¡Expulsemos a los reyes del país, y todas las tierras se harán *ḫabiru*! ¡Hágase un pacto para todas las tierras y los hijos y las hijas tendrán paz para siempre! Incluso si el faraón saliera (con su ejérci-

to), todas las tierras le serían hostiles, ¿y qué podría hacer contra nosotros?». Así, han hecho un juramento entre ellos y yo tengo gran miedo que no haya nadie capaz de salvarme de sus manos. (LA 135)

La actitud de dureza de los reyes cananeos en materia económica produjo, pues, entre la población de base, de carácter agropastoral, un grado notable de desafección hacia el palacio. Si a esa tendencia de fondo añadimos los daños causados por la actitud de indiferencia del faraón ante las luchas locales, y los indicios bastante claros de hambrunas frecuentes, de crisis demográfica, y de reducción de las zonas agrícolas habitadas y explotadas, obtendremos un cuadro de dificultad grave que caracteriza a la sociedad de la región siropalestina (pero sobre todo de Palestina) a finales del Bronce Tardío. Esos fermentos de crisis se inscriben, a modo de signos premonitorios, en la crisis final de la Edad del Bronce, fenómeno de gran alcance y que afecta de formas muy diversas a gran parte del Mediterráneo oriental y del Oriente Próximo. Sólo sería posible salir de una crisis de semejante alcance mediante reestructuraciones de envergadura igualmente grande.

Primera parte

UNA HISTORIA NORMAL

Capítulo 2

LA TRANSICIÓN (SIGLO XII)

1. UNA CRISIS PROVOCADA POR MÚLTIPLES FACTORES

Influidos —para bien y para mal— por el relato bíblico, los estudiosos modernos (tanto arqueólogos como biblistas) han propuesto teorías unívocas, con gran polémica entre unas y otras, para explicar la etnogénesis de Israel. Incluso después de que ésta fuera debidamente reconducida y planteada como un caso especial dentro del panorama de la gran crisis que marcó el paso de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro, el caso de Israel ha seguido siendo objeto de una atención particular y de explicaciones más concretas. El proceso historiográfico ha sido resumido ya varias veces: baste recordar aquí las principales teorías que se han sucedido y enfrentado entre sí. (1) La teoría de la conquista militar, compacta y destructiva, de inspiración bíblica directa, sigue siendo sostenida en algunos ambientes tradicionalistas (especialmente norteamericanos e israelíes), pero ha quedado relegada a los márgenes del debate. (2) Hoy día predomina la idea de una ocupación progresiva, en sus dos variantes (más complementarias que excluyentes entre sí), la de la sedentarización de unos grupos pastorales presentes ya en la zona, y la de la infiltración desde la región predesértica adyacente. (3) Por último, la teoría (llamada sociológica) de la sublevación campesina, que insiste en un proceso interno, sin contribuciones externas, tras los consensos alcanzados en los años setenta y ochenta, está en la actualidad bastante mal vista, por motivos tal vez decididamente políticos. Todavía ahora las diversas propuestas suelen estar enfrentadas, mientras que todas deberían ser utilizadas para componer un cuadro de factores múltiples, como corresponde a un fenómeno histórico complejo.

Si se contrapone la sociedad palestina del Bronce Tardío a la de los

comienzos de la Edad del Hierro, no pueden dejar de constatarse (1) elementos de gran innovación en el campo de la tecnología y de los asentamientos, que marcan una profunda cesura y que afectan a todo el escenario del Oriente Próximo y del Mediterráneo; (2) elementos de continuidad, especialmente en la «cultura material», que impiden que pueda atribuirse el fondo mismo del nuevo escenario a agentes emigrados de quién sabe dónde (mientras que los verdaderos inmigrantes, los filisteos, se manifiestan con caracteres bien coherentes con su origen extranjero); y (3) elementos de complementariedad en la ocupación del territorio, entre un nuevo panorama agropastoral de aldeas y el panorama agrourbano anterior. La consiguiente competencia en la gestión de los recursos económicos mantenida por uno y otro ambiente hace que parezca admisible la existencia de cierto grado de conciencia de esta conflictividad (no necesariamente «revolucionaria», lo cual sería todo un anacronismo).

Si este conjunto de factores cristalizó en un «momento» (digamos en un siglo) concreto, fue con toda probabilidad (siguiendo las indicaciones historiográficas de los *Annales*) debido a la suma de cronologías de distinto alcance. Hay una división de los períodos largos (el «largo plazo»), que muestra la repetición de nuevos ordenamientos generales de los poblados, sobre todo en las zonas semiáridas, debido a la distinta configuración de las relaciones entre los grupos pastorales y las comunidades urbanizadas, entre cuyas causas últimas estarían las oscilaciones climáticas. Hay otra división del tiempo social, que se concreta en los cambios de las competencias tecnológicas (cuyo protagonismo en este caso es evidente), en las tensiones socioeconómicas, y en la evolución de la organización política. Y luego está una cronología «de los acontecimientos» que hace que se precipite el conjunto de los factores en un momento dado: y aquí entran en juego los factores migratorios y los acontecimientos politicomilitares.

La crisis socioeconómica de finales de la Edad del Bronce tiene una historia de por lo menos tres siglos (*ca.* 1500-1200). Igualmente larga será la búsqueda de un nuevo ordenamiento (*ca.* 1200-900). Pero entre estos dos procesos sociopolíticos y socioeconómicos a medio plazo se sitúa un breve período de acontecimientos convulsos que marca el hundimiento definitivo de la sociedad, ya tambaleante, del Bronce Tardío, y abre el camino al nuevo ordenamiento. La crisis violenta se concentra en su totalidad en la primera mitad del siglo XII, mientras que a la transición al nuevo ordenamiento, pese a su rapidez, habrá que asignarle por lo menos otro siglo.

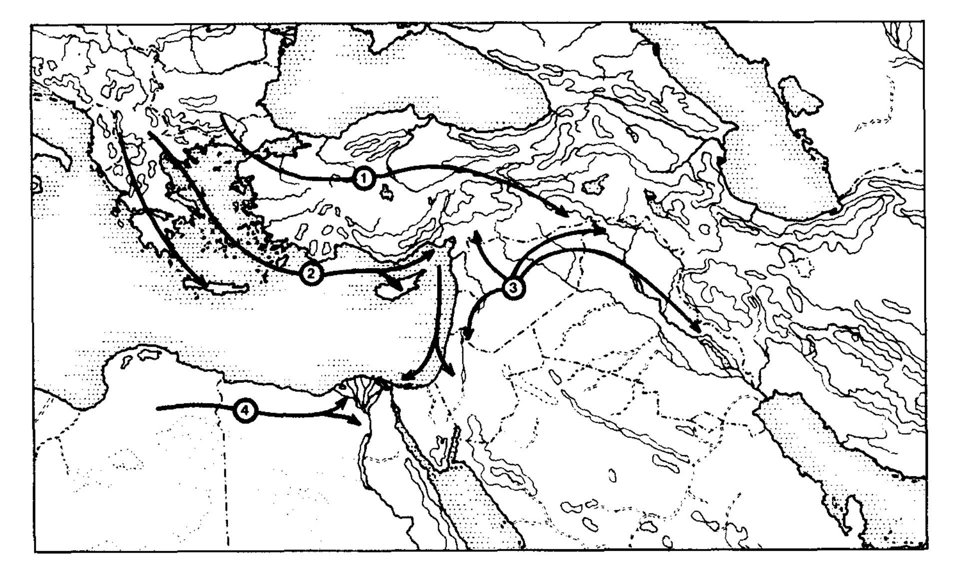


FIGURA 6. *Las invasiones del siglo* XII *(1 = Frigios; 2 = Pueblos del mar; 3 = Arameos; 4 = Libios).*

2. FACTORES CLIMÁTICOS Y MIGRACIONES

Después del entusiasmo de la historiografía positivista del siglo XIX, la sucesiva fase idealista ha hecho que seamos remisos a la hora de admitir el factor climático entre las causas del cambio histórico, por considerarse un *deus ex machina* extrahumano y por tanto mecánico y artificial; y lo mismo ocurre con el factor migratorio, por estar metodológicamente obsoleto y hacer alusión al papel de los pueblos, cuando no de las razas. Hoy día se prefiere dar la precedencia a los procesos socioeconómicos internos, que, por lo tanto, permiten explicar los cambios en sentido sistémico, como resultado de variables introducidas ya en el «juego» desde el principio.

Aun habiendo aclarado y subrayado que la crisis final del Bronce Tardío tiene justamente las características de un desarrollo interno, debemos admitir que el empujón que determinó el hundimiento definitivo vino de fuera, a través de movimientos de carácter migratorio, que a su vez se encuadran en una particular convulsión del proceso de cambio climático. En la zona árida constituida por el desierto del Sahara y el desierto de Arabia llevaba produciéndose desde hacía siglos un proceso de desertización que transformaría antiguas vastas sabanas en el desierto que conocemos hoy día. El proceso se agudizó en determina-

dos momentos en torno al año 3000 y en torno al año 2000, y finalmente hacia 1200. Los datos paleoclimatológicos se ven confirmados en los datos históricos: a caballo entre finales del siglo XIII y comienzos del XII, las tribus libias se lanzaron en masa hacia el valle del Nilo. Primero en tiempos de Minemptah (*ca.* 1210), y luego en los años quinto y undécimo de Rameses III (*ca.* 1180-1175), se produjeron auténticas invasiones, que los faraones se jactan de haber frenado con épicas batallas; y los textos recuerdan los nombres de las diversas tribus libias que, empujadas por el hambre, se lanzaron hacia el Delta en busca de pastos y de agua.

Pero también tuvo lugar una serie de años particularmente secos en la vertiente norte del Mediterráneo: la dendrocronología ha puesto de manifiesto en Anatolia un ciclo de cuatro o cinco años (a finales del siglo XIII) de precipitaciones escasísimas, de unas proporciones tales que dieron lugar a una terrible hambruna. También en este caso las fuentes históricas nos proporcionan la confirmación del dato paleoclimático: los textos hititas y los de Ugarit aluden a carestías y a importaciones de grano de Siria a Anatolia, y Minemptah se jacta de haber enviado grano de Egipto «para mantener la vida en el país de Hatti» (ARE III 580). Algo parecido debió de ocurrir en la península Balcánica.

Lo cierto es que, al mismo tiempo que la presión líbica proveniente del Sahara, Egipto sufrió también la presión de los llamados «pueblos del mar», que primero, en tiempos de Minemptah, se agregaron como mercenarios a la primera intentona de los libios, pero luego, en tiempos de Rameses III (año octavo, 1178) se lanzaron sobre el país en un amplio movimiento que afectó, en el sentido de las manecillas del reloj, a todo el litoral del Mediterráneo oriental, hasta tocar en último término los confines del Delta, donde fueron frenados por los egipcios en lo que el faraón celebra como una batalla heroica (que en este caso parece más bien el resumen conmemorativo de una serie de episodios menores). Al describir la llegada de esos pueblos, empujados por el hambre y el desorden que reinaba en sus tierras, el faraón registra su trayectoria marcada por el hundimiento de los reinos anatólicos y del norte de Siria:

> Los septentrionales en sus islas se encontraban en apuros y se movieron en masa, todos al mismo tiempo. Nadie resistió frente a ellos, todas las tierras, desde Hatti hasta Qode, Karkemish, Arzawa, Alashiya, fueron devastadas. Acamparon en Amurru y devastaron a aquellas gen-

a

b

FIGURA 7. *Los «pueblos del mar» en las representaciones plásticas egipcias. (a) La batalla naval de Rameses III. (b) Prisioneros filisteos.*

tes y aquel país como si no hubieran existido. Vinieron por fin contra Egipto, donde el fuego estaba preparado para ellos. Su fuerza estaba formada por filisteos, tjeker, shekelesh, denyen y weshesh, países que se habían unido para echar la zarpa sobre Egipto, hasta los últimos confines. Su ánimo estaba confiado y lleno de proyectos. (ARE IV 64 = ANET, p. 262)

Los textos de Ugarit confirman la invasión, aunque describen más bien la llegada continua de grupos relativamente pequeños. El intercambio de cartas entre el rey de Ugarit y el rey de Alashiya (Chipre) pone de manifiesto la vivísima preocupación por la proximidad de los invasores:

«Respecto a lo que me has escrito [dice el rey de Chipre al de Ugarit], "¿Se han visto naves enemigas en el mar?", es verdad, se han visto naves, pero tú anímate: tus tropas y tus carros, ¿dónde están? ¿No están ahí contigo? Si no, ¿quién te ha empujado junto a los enemigos? Ciñe de murallas tu ciudad, haz entrar en ellas tropas y carros, y espera al enemigo a pie firme.» «Padre mío [responde el rey de Ugarit], las naves enemigas han llegado y han hecho pasto de las llamas algunas ciudades mías, y han causado daños en el país. ¿Acaso no sabe mi padre que todas mis tropas están en el país de Hatti, y todas mis naves en el país de Lukka? Todavía no han vuelto y el país está abandonado. Ahora han venido siete naves enemigas a causar muchos daños: si se avistan más naves enemigas, házmelo saber.» (*Ug.* V, pp. 85-89)

La preocupación resultaría más que justificada y las consecuencias de todo ello serían gravísimas, como demuestran los datos arqueológicos: no sólo Ugarit y Alashiya, sino toda una serie de reinos y ciudades del Egeo, de Anatolia, Siria y Palestina, fueron aniquilados sin ser reconstruidos de inmediato, y fueron abandonados por sus habitantes debido a destrucciones radicales. Todo el sistema político del Bronce Tardío en el Mediterráneo oriental se vino abajo a consecuencia de los estragos de estos pueblos invasores.

Desde luego la crisis socioeconómica que venía arrastrándose desde hacía largo tiempo, la crisis demográfica en curso, la desafección de la población campesina por la suerte que pudieran correr los palacios reales, y las recientes hambrunas supusieron otros tantos factores de debilidad para el mundo siropalestino frente a los invasores. Por lo demás, éstos debían de estar dotados de una agresividad y una determinación especiales, de un armamento eficaz (largas espadas de hierro),

y de una cohesión social que les permitieron imponerse en el plano militar sobre muchas ciudades fortificadas y formaciones políticas importantes. Por otra parte, algunos pequeños grupos de esos mismos «pueblos del mar» habían venido desarrollando sus actividades en las costas del Mediterráneo oriental antes de la gran invasión: como piratas, como soldados mercenarios (en particular los shardana) al servicio de los reyezuelos siropalestinos, así como de los libios, e incluso del propio Egipto. Estas vanguardias mostraron a sus compatriotas el camino hacia unas regiones fértiles y bastante más ricas y avanzadas que aquellas de las que procedían.

Al ver que les cortaban el paso por la zona egipcia del Delta, los «pueblos del mar» se establecieron en gran número en la costa de Palestina. El grupo más importante, el de los filisteos, ocupó cinco ciudades en la costa meridional de Palestina o en la zona del interior más próxima al litoral: Gaza, Ascalón, Asdod (Azoto), Gat y Eqron. En la costa de la Palestina central, en Dor, el relato de Wen-Amun (*ca.* 1050) alude a la presencia de los tjeker. Y más al norte se ha propuesto la tesis (aunque parece poco probable) de que la tribu de Dan debiera su nombre (así como la aportación de sus gentes) a otro pueblo invasor, el de los denyen. Ocupadas o fundadas de nuevo las ciudades, los filisteos constituyeron en ellas reinos según el modelo de los anteriores, de alcance comarcal y centrados en los palacios reales. Las aportaciones externas son, en cualquier caso, bien visibles ya sea en la onomástica, en algunas inscripciones de tipo egeo (como las tablillas encontradas en Deir Alla), o en elementos de la cultura material: en particular la cerámica (primero la micénica monocroma III C1, y luego otra bicolor con formas vasculares análogas, pero provista de una decoración más compleja, considerada propiamente filistea), y determinados sarcófagos antropoides de terracota.

Arqueológicamente han sido bastante bien exploradas Asdod, Ascalón y Eqron (todas ellas con una fase primitiva, en la que aparece la cerámica micénica III C1, y otra fase plenamente filistea con cerámica bicolor), mientras que de Gaza (probablemente enterrada bajo la ciudad moderna) y de Gat (probablemente Tell es-Safi) sigue conociéndose bastante poco. Pero el panorama queda completado gracias a los asentamientos menores, aldeas o pequeñas ciudades que sustituyen a las guarniciones egipcias, sobre todo en el Negev occidental (véase § 3.8). También en Dor, el asentamiento del Hierro I debería de pertenecer a los tjeker (luego aparecerá un horizonte de influencia fenicia). Medio siglo después de la invasión, las ciudades ocupadas por los fi-

listeos estaban ya plena y normalmente integradas en el escenario palestino.

3. El hundimiento del sistema regional

La invasión de los «pueblos del mar» tendría serias repercusiones a varios niveles sobre la suerte histórica que corriera Palestina. Ante todo modificó el cuadro político regional de toda la parte del Oriente Próximo que se asoma al Mediterráneo. Las dos grandes potencias —Egipto y Hatti— que se repartían el dominio de la franja siropalestina se vinieron abajo, aunque en distinta medida.

El colapso del reino hitita, que dominaba Siria hasta la altura de Biblos y de Qadesh, fue total. Su capital, Hattusas (Boğazköi), fue destruida y abandonada, la dinastía real se esfumó con ella, y el imperio se deshizo. La Anatolia central, ocupada por los frigios (cuyas vanguardias llegaron en el curso del siglo XII hasta los confines de Asiria), retrocedió en el plano de los asentamientos al nivel de las simples aldeas y tribus pastorales, y también en el plano cultural debido a la desaparición de la escritura cuneiforme y de los archivos. En la parte suroriental de lo que fuera el imperio hitita aguantaron mejor el embate los reinos de Tarhuntassa (en Cilicia) y de Karkemish (en el Éufrates), en cuyos territorios habrían de tomar cuerpo los estados llamados neohititas, algunos de los cuales parecen (en el caso de Karkemish con toda seguridad) herederos directos de las formaciones estatales del Bronce Tardío. Bien es verdad que el hundimiento del imperio hitita no afectó directamente a Palestina, pero acabó con la contraposición Hatti/Egipto que había condicionado la política del Oriente Próximo durante los últimos siglos (y de la cual sigue vivo un eco tenaz en la expresión «tomar a sueldo contra los enemigos a los reyes de los jeteos (hititas) y a los reyes de los egipcios», véase 2 Re 7:6).

El hundimiento de Egipto fue menos aparatoso, y el poder central repelió el ataque hasta el punto de que llegó a celebrar triunfalmente la victoria sobre los invasores (tanto por el oeste como por el este), así como la paz y la seguridad interna recobradas. Pero en realidad la contención de los libios se produjo a condición de dejarles una notable libertad de movimientos en el interior de la zona del Delta, donde de hecho las tribus libias se instalaron en gran número bastante más allá de la línea de fortalezas erigidas por los faraones ramesidas. Y también los pueblos del mar pudieron ser contenidos con la condición de dejar

a

1 = Egipto; 2 = reino hitita; 3 = mundo micénico; 4 = reino mesoasirio; 5 = Babilonia; 6 = Elam

b

Estados territoriales (1 = Egipto; 2 = Asiria; 3 = Urartu; 4 = Babilonia; 5 = Elam)

Ciudades estado (6 = griegos; 7 = neohititas; 8 = fenicios y filisteos)

Estados étnicos (9 = griegos del norte; 10 = lidios y frigios; 11 = medos y maneos; 12 = arameos; 13 = israelitas y transjordanos; 14 = árabes septentrionales; 15 = libios)

FIGURA 8. *El «sistema regional» y la crisis del siglo XII. (a) El sistema en el siglo XIII. (b) El sistema a comienzos de la Edad del Hierro.*

que se asentaran en masa en la costa de Palestina; todo con tal de mantener algún tipo de control sobre las posesiones asiáticas. El imperio construido por Tutmosis III en realidad dejó de funcionar (del modo que vimos que lo hacía en § 1.4) a consecuencia de la grandiosa batalla que Rameses III se jacta de haber ganado.

Habiendo quedado también los grandes reinos mesopotámicos, Asiria y Babilonia, reducidos a sus núcleos mínimos y sometidos a las invasiones de los arameos (que en los siglos XI-X se infiltraron en masa desde la «zona dimórfica» de la Alta Siria hasta los confines de Elam), Palestina se encontró por primera vez después de medio milenio libre de soberanías extranjeras y de la amenaza de intervenciones externas: una situación que durará (como veremos) hasta la expansión imperial neoasiria y que permitirá que se despliegue libremente la dinámica política interna. Los reyezuelos palestinos, acostumbrados a una relación de sometimiento a un soberano extranjero, no tendrán más entidad de referencia superior que sus divinidades, y readaptarán toda la fraseología, la iconografía y los ceremoniales construidos para expresar su relación con el faraón, para expresar ahora su relación con la divinidad de su ciudad o su nación.

4. La crisis de los palacios

Muchos palacios reales y muchas ciudades de la Palestina del Bronce Tardío fueron destruidos durante las invasiones o a consecuencia de ellas: la lista sería larguísima, pues prácticamente todos los yacimientos investigados arqueológicamente presentan un cuadro de destrucción datable en los inicios del siglo XII. Por supuesto esas destrucciones no están «firmadas», lo que ha dado y seguirá dando lugar a hipótesis diversas: los pueblos del mar, las tribus protoisraelitas (o quizás otras procedentes del interior), intervenciones egipcias, guerras locales, rebeliones campesinas. Pero la causa de cada destrucción en concreto no es tan importante como el cuadro general. Y dicho cuadro es el de un hundimiento generalizado de la institución palatina y, por lo tanto, de un tipo de reino basado en el papel central del palacio. El carácter parcial de los descubrimientos quizá tenga también algo que ver con todo ello, pero difícilmente podrá cambiar la valoración general que hoy día puede hacerse; esto es, que el desarrollo palaciego alcanzó uno de sus puntos culminantes en el Bronce Tardío, para luego tocar uno de sus puntos más bajos con la primera Edad del Hierro: en-

tre estas dos fases contiguas, pero tan distintas entre sí, se sitúa un auténtico colapso.

Con los palacios se vinieron abajo también las estructuras administrativas, artesanales y comerciales, cimentadas como estaban en ellos y en función de ellos. Las escuelas de escribas dedicadas al estudio de la escritura cuneiforme y de la lengua babilónica desaparecieron de repente, y el uso del alfabeto no lograría ocupar un espacio semejante sino de forma gradual. La artesanía de lujo también conoció una crisis nada despreciable, relacionada a todas luces no ya con la disminución de las capacidades técnicas, sino más bien de los encargos (procedentes del palacio real y de las clases acomodadas que gravitaban en torno a él) y del sistema de mantenimiento y retribución de los artesanos por parte del palacio. El comercio tendría también que reorganizarse a partir de otras bases (véase § 2.7), prescindiendo del sistema de dotación regia en el que se había basado durante el Bronce Tardío. Los especialistas en la guerra, los *maryannu*, a los que mantenía el rey por medio de sustanciosas concesiones de tierras para que criaran caballos y se adiestraran en el uso del carro en la batalla, desaparecen por completo y de forma repentina de la documentación. Según parece, la guerra se lleva a cabo ahora no tanto con otras técnicas (el caballo y el carro seguirán utilizándose durante varios siglos), sino con motivaciones diversas, con otros medios de reclutamiento, debido al cambio de las relaciones sociopolíticas.

Desprovistas de su núcleo palaciego, las ciudades ven reducidas sus dimensiones y su complejidad organizativa. La disminución es evidente: basta con sustraer de una ciudad del Bronce Tardío el palacio real, las residencias de los altos funcionarios y de la aristocracia militar, los talleres de los artesanos, los archivos y las escuelas, para obtener una aldea grande semejante a tantas otras. Resulta significativo constatar que durante el Bronce Tardío sólo la capital estaba rodeada de murallas destinadas a proteger las riquezas humanas y materiales contenidas en su recinto, mientras que las aldeas carecían de ellas por cuanto su contenido miserable no justificaba tanta inversión en obras públicas. En cambio, durante la Edad del Hierro tanto las ciudades (para entonces más bien pequeñas ciudades) como las grandes aldeas dispondrán de recintos amurallados, lo que significa no sólo una especie de empate jerárquico, sino también un interés cada vez mayor por la autodefensa por parte de las comunidades locales.

Evidentemente el eclipse de los palacios no fue ni generalizado ni permanente, pues siguieron en pie núcleos urbanizados aparentemente

intactos que se vieron libres de la crisis. En la costa fenicia, en la Biblos de Zakar-Baal (*ca.* 1050) se consultaban en el archivo documentos que databan de la época en la que todavía estaba en pie el imperio egipcio. En Siria, la dinastía de Karkemish sobrevivió sin cambios a la crisis. Otras ciudades volvieron a ser ocupadas al cabo de poco tiempo, y empezó de nuevo el proceso de reedificación de palacios reales paralelamente a la reconstrucción de estructuras de gobierno monárquicas. Pero se trataba desde luego de un nuevo proceso, o cuando menos de un nuevo ciclo, que tardaría varios siglos en alcanzar los niveles a los que se había llegado durante el Bronce Tardío.

5. El crecimiento del elemento tribal

Si las invasiones provenientes del mar suministraron la aportación decisiva para que se produjera el colapso, fueron, en cambio, los grupos pastorales los que contribuyeron en mayor medida a la configuración de un nuevo ordenamiento. Por supuesto no disponemos de textos escritos de estos grupos ganaderos, pero el cuadro arqueológico nos proporciona las líneas esenciales para llevar a cabo una valoración histórica. La historia de Palestina viene marcada en su totalidad —a lo largo de los siglos y los milenios— por procesos de nomadización y sedentarización, que dan lugar a una mayor o menor visibilidad de los asentamientos: la ocupación nómada pastoral, además de ser demográficamente más «ligera», también es arqueológicamente menos visible.

El proceso de nomadización, que a largo plazo corresponde a la progresiva reducción de los asentamientos estables desde el Bronce Antiguo hasta el Bronce Medio y luego hasta el Bronce Tardío, a medio plazo se deja ver también en las turbulencias y en las posturas de tipo *ḫabiru* a los que ya hemos aludido (§ 1.10). Naturalmente las bandas armadas y las «tribus pastorales» son entidades bien distintas, pero tienen en común rasgos de movilidad y belicosidad, su ubicación extraurbana y su actitud antipalatina. Más tarde, en el siglo XII, tiene lugar un proceso de sedentarización, documentado por los nuevos asentamientos del Hierro I (como veremos en § 3.1). Aunque la teoría de las sublevaciones campesinas (a las que aludimos brevemente en § 2.1) ha sido presentada a menudo a través de formas exageradas y en último término propias de aficionados, ello no impide que sea perfectamente posible la contribución de elementos marginales y fugitivos al reforzamiento de los grupos pastorales y al incremento de su autoconciencia.

Pues bien, a la crisis del palacio, caracterizado por sus relaciones jerárquicas, hizo de contrapeso la consolidación de la tribu, caracterizada por sus relaciones gentilicias. En las aldeas, desaparecida la función que habían venido desarrollando como unidad de cuenta para la administración central, se consolidó la de grupo de parentesco estable, que coincidía con la de unidad de explotación territorial. Las aldeas próximas se consideraban «hermanas» dentro de una agrupación más amplia (llamada convencionalmente tribu), en la cual subsistían costumbres de intercambios matrimoniales, relaciones de hospitalidad (en los viajes), acciones comunes derivadas de la necesidad de defenderse, y una coordinación encaminada a fijar los trayectos y los tiempos de la trashumancia.

Un rasgo característico de la Edad del Hierro es que todas las relaciones sociales se representan con arreglo al modelo genealógico. El nombre de la aldea es (o, cuando menos, es interpretado como) el del antepasado del cual todos sus habitantes proceden por ramas familiares. Y todos los epónimos de las aldeas serán considerados hijos o quizá nietos del epónimo tribal. El modelo genealógico es a todas luces artificial: las aldeas y las familias que las componen están emparentadas, desde luego, pero no por una ascendencia común, sino por la práctica secular de los matrimonios cruzados, es decir, por convergencia y no por divergencia. Pero evidentemente el modelo genealógico tiene una visibilidad y una eficacia más inmediatas. El hecho de que las aldeas agropastorales graviten no ya en torno a un palacio —arruinado o en plena crisis—, sino en torno a la tribu, y además la absorción de fugitivos (*ḫabiru*) con sus reivindicaciones socioeconómicas «antipalatinas», confieren a la tribu una dimensión y una fuerza nuevas.

Lo cierto es que la tribu, concebida como agrupación de aldeas que deciden considerarse emparentadas entre sí por una ascendencia común, asume una dimensión territorial y demográfica muy respetable, y está en condiciones de presentarse ante sus propios miembros como una alternativa política válida al palacio real. Por lo demás, el sentido de comunidad de parentesco que para las tribus formadas a partir de la unión de diversas aldeas supone una conquista no inmediata, es en cambio una realidad innegable para aquellas tribus de camelleros nómadas (véase § 2.6) que empiezan ya a formarse en los márgenes de la propia Palestina: los amalecitas en el Negev y los madianitas en el norte del Hiyaz, junto a Transjordania. Para esas tribus nómadas la coincidencia entre grupo migratorio y grupo gentilicio constituye una realidad innegable. Por otra parte, ello no obsta para que en su caso

podamos seguir hablando de la artificiosidad de las relaciones genealógicas más amplias, y de la de las historias o anécdotas que fundamentan las alianzas o las enemistades con otras tribus.

El fenómeno no se limita a Palestina, pues está bien atestiguado entre las poblaciones arameas que en Siria darán lugar a formaciones estatales de nombre muy indicativo: Bit Adini, Bit Agusi, Bit Bahiani, Bit Zamani, etc., términos en los que *Bit* significa «casa de» (en el sentido de «estirpe», «grupo gentilicio»), seguido del epónimo tribal. El mismo indicador está presente, por lo demás, en Palestina, donde veremos que el estado de Judá se define como «la casa de David» y el de Israel como «la casa de Omri»; y está presente también en Transjordania con la «casa de Ammón» o la «casa de Rehob».

Por último, incluso allí donde persiste el ordenamiento palatino, el modelo de la monarquía debe adaptarse al clima modificado de la época. El papel de la asamblea de la ciudad, que a finales del Bronce Tardío era operativa sólo en casos de crisis extrema, probablemente se convierta en la práctica habitual: tenemos ejemplos de ello en la Biblos de Zakar-Baal (en el relato de Wen-Amun) y en la Siquem de Abimelec. Reaparecen en la Edad del Hierro epítetos y actitudes paternalistas y «pastorales» que el Bronce Tardío había eliminado por completo. Lo cierto es que la crisis del siglo XII fue superada precisamente a costa de remendar la contraposición entre el palacio y el resto de la población que había socavado el sistema sociopolítico del Bronce Tardío. Y esa superación vino marcada por una solidaridad gentilicia capaz de salir del angosto ámbito de la aldea o del grupo pastoral, para incluir a la propia ciudad.

6. El cambio tecnológico

El paso del Bronce Tardío a la primera Edad del Hierro viene marcado por unas innovaciones tecnológicas y culturales de notable importancia. En parte se trata de aportaciones procedentes del exterior y en parte de desarrollos internos. Pero en cualquier caso es precisamente la ruptura de las tradiciones culturales y la aparición de nuevos ambientes sociopolíticos y de nuevos ordenamientos económicos lo que facilita la adopción de nuevas técnicas. Y, complementariamente, la adopción de las nuevas técnicas viene determinada por la verificación del nuevo ordenamiento territorial y social.

La elaboración del hierro para fabricar herramientas y armas es la

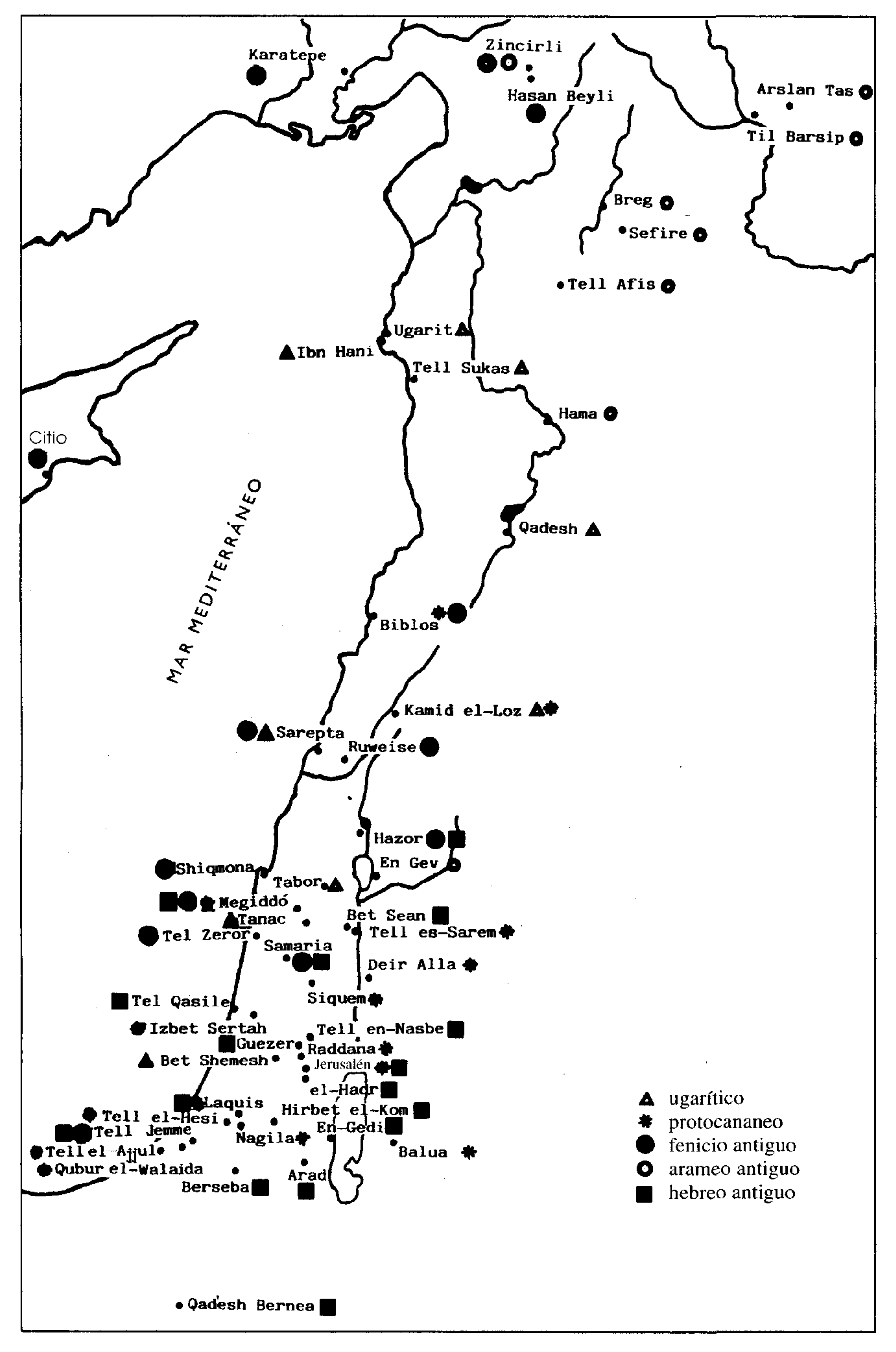


FIGURA 9. *La alfabetización en Siria-Palestina desde el siglo* XIII *al* VIII.

innovación que, según la terminología arqueológica tradicional de origen decimonónico, da nombre a la nueva fase cultural. Dicha técnica había comenzado ya en Oriente Próximo durante el Bronce Tardío, limitándose a objetos o partes de objetos de dimensiones más bien reducidas. Pero la metalurgia palaciega seguía dando la preeminencia a la fabricación de armas y herramientas de bronce, basada en el intenso comercio de lingotes de cobre (provenientes sobre todo de Chipre) y de estaño (de procedencia irania más lejana) y efectuada en los talleres de palacio. El hundimiento de los talleres palaciegos y del comercio de larga distancia favoreció el despegue de la metalurgia del hierro, que fue de todos modos ganando terreno progresivamente. Durante varios siglos el bronce y el hierro siguieron elaborándose de forma paralela, aunque el bronce continuara siendo durante largo tiempo el material preferido para las corazas y los recipientes, mientras que el hierro se impondrá para las hojas de los instrumentos cortantes y de las armas. Las consecuencias de esta innovación son no sólo propiamente técnicas (el hierro es más duro y permite usos imposibles para el bronce), sino también socioeconómicas. La elaboración puede llevarse a cabo con unas herramientas bastante modestas, al alcance de un herrero itinerante o de aldea, al margen de toda dependencia del palacio. Las fuentes de aprovisionamiento del metal están más extendidas por el territorio y no tienen que depender de un comercio organizado de larga distancia. Se consigue, por tanto, una difusión más local y una mayor accesibilidad, en consonancia con las tendencias propias de la nueva época.

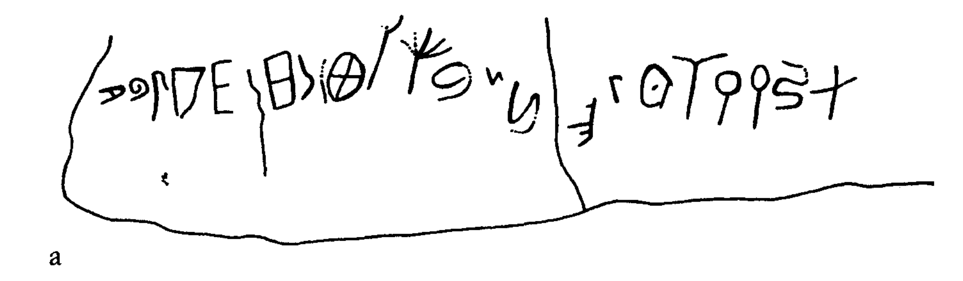
Un efecto propiamente «democratizador» es el que procede de la otra gran innovación del momento, el alfabeto. También en este caso la invención había tenido lugar ya en el curso del Bronce Tardío y en algún caso (Ugarit) las administraciones palatinas habían decidido valerse desde entonces de este sistema de escritura más sencillo. Pero en su mayoría, los palacios del Bronce Tardío habían seguido fieles al complicado sistema cuneiforme babilónico. El prestigio y la exclusividad sociocultural de la formación de los escribas habían actuado a modo de freno para conservar una escritura asequible sólo a unos pocos especialistas, salidos de una larga y costosa formación. El alfabeto, en cambio, es más accesible a un círculo más amplio de usuarios: y no es de extrañar que la escritura alfabética, que inmediatamente después de la crisis está atestiguada todavía sólo de forma muy limitada (un *ostrakon* protocananeo de Bet Shemesh, una inscripción en el asa de una tinaja procedente de Hirbet Raddana, o algunas puntas de fle-

cha de el-Hadr), experimente una gran expansión, siguiendo las líneas marcadas por el comercio: por un lado a lo largo de las rutas del Mediterráneo y por otro a lo largo de las rutas caravaneras de la península Arábiga.

Estas últimas nos obligan a citar inmediatamente otra innovación importante: la domesticación como animal de carga del camello (en la zona de Irán) y del dromedario (en la zona de Arabia, justo al lado de Palestina). Se trata de animales conocidos desde hacía tiempo y con los cuales ya se habían producido intentos de domesticación; pero su utilización masiva coincide con los comienzos de la Edad del Hierro, y sólo entonces penetra en el centro mismo del Oriente Próximo procedente de la periferia. Es bien sabido que el camello y el dromedario pueden transportar una carga bastante más pesada que el asno (el animal de carga tradicional durante toda la Edad del Bronce) y pueden aguantar más tiempo sin comer y sin beber. Fue su utilización la que abrió a las comunicaciones comerciales los grandes espacios desérticos de Arabia, de Asia central y también del Sahara, espacios que habían sido casi impracticables e históricamente marginales durante la Edad del Bronce. Cambian también los protagonistas del transporte comercial: mientras que las tribus del Bronce Tardío habían desempeñado un papel más bien perturbador del comercio palaciego, en la Edad del Hierro las tribus de criadores de camellos alcanzaron una posición privilegiada (e incluso exclusiva en algunos sectores del desierto) como actores principales del comercio, posición que podía hacer de contrapeso al protagonismo del palacio y que en las márgenes del desierto dará lugar a las primeras «ciudades caravaneras» (tipología inexistente durante la Edad del Bronce).

Debemos añadir que el camello, inútil como animal de tiro, es utilizado en la guerra como animal de monta; y análogamente también el caballo —que durante el Bronce Tardío había sido utilizado como bestia de tiro del carro de guerra, y sólo raramente como animal de monta (para los correos rápidos)— se convierte en cabalgadura. La táctica bélica cambia y gana en rapidez de acción: las tribus de pastores podían efectuar incursiones y razias rápidas y desaparecer con la misma velocidad con la que aparecían. Se pone así en tela de juicio la superioridad del ejército palatino y urbano, basado en un cuerpo de élite de combatientes en carro apoyados por una infantería de vasallos, y por lo tanto con un radio de acción corto y de lenta organización.

Alguna innovación técnica decisiva debió de producirse también en la navegación en mar abierto, probablemente una alineación distin-



a

𐤀 𐤁 𐤂 𐤃 𐤄 𐤅 𐤆 𐤇 𐤈 𐤉 𐤊 𐤋 𐤌 𐤍 𐤎 𐤏 𐤐 𐤑 𐤒 𐤓 𐤔 𐤕

b

’ b g d h w ḥ z ṭ y k l m n s p ‘ ṣ q r š t

c

FIGURA 10. *El abecedario de Izbet Sartah (siglo XII). (a) Copia. (b) Transcripción en caracteres «clásicos» del siglo VIII. (c) Transcripción en caracteres latinos.*

ta (que todavía no se ha probado como es debido) entre quilla, timón y aparejo, que permitiera la navegación con viento de tres cuartos. Es demasiado grande la diferencia entre la cautelosa navegación costera de los cananeos, que se limitaban al cabotaje a lo largo de la costa del Mediterráneo oriental, encerrados entre el delta del Nilo y Creta, y la intrépida explosión del tráfico mediterráneo llevada a cabo por los fenicios «precoloniales» y los griegos «homéricos». Existe un paralelismo entre la apertura de los desiertos (gracias al camello) y la apertura de los mares (gracias a las nuevas técnicas náuticas), análogas en su cronología y en sus resultados.

Ricas en consecuencias son también ciertas innovaciones técnicas en el campo de la agricultura y de las infraestructuras agrícolas. La explotación agrícola de los terrenos montañosos (especialmente en las mesetas centrales de Palestina), que durante toda la Edad del Bronce habían sido reservas de madera y de pastos veraniegos, supuso la realización de operaciones de deforestación y la construcción de terrazas en los terrenos en pendiente. A la deforestación (que debemos pensar que se llevó a cabo más por medio del fuego que de la tala con instrumentos de hierro) alude explícitamente un famoso pasaje bíblico:

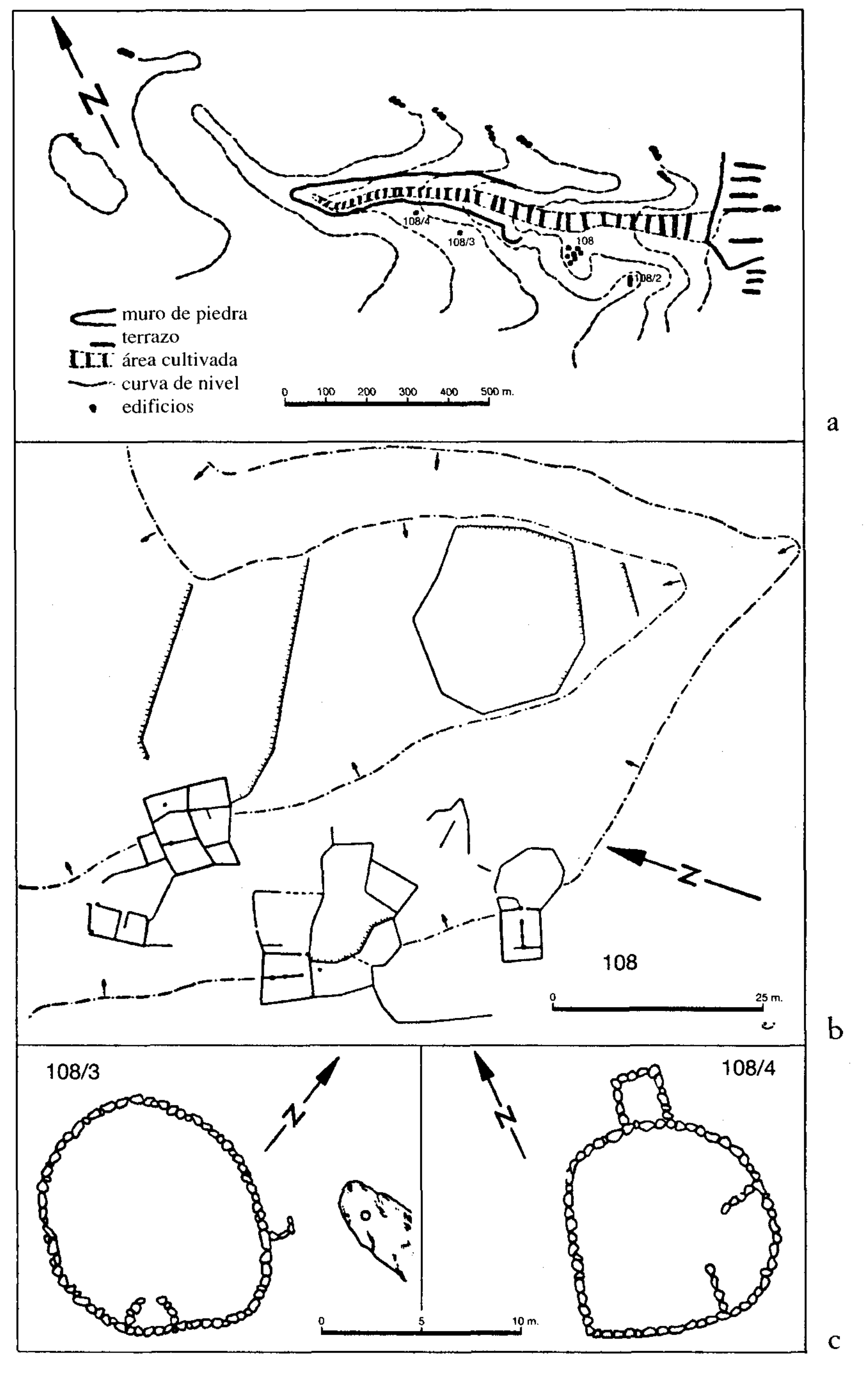


FIGURA 11. *Disposiciones de lechos de uadi para la agricultura: Ramal Matred en el Negev. (a) Mapa general del yacimiento. (b) Unidad de asentamiento agropastoral. (c) Rediles.*

> Josué respondió a la casa de José, a Efraím y Manasés: «Eres un pueblo numeroso, tu fuerza es mucha, no puedes tener una sola suerte, pero la montaña será tuya; tú roturarás el bosque y sus términos te pertenecerán; expulsarás a los cananeos, por carros de hierro que vengan y por fuertes que sean». (Jos 17:16-18)

La construcción de terrazas, necesaria para evitar la rápida erosión de los declives, que ya no eran frenados por las raíces de la cobertura arbórea, no fue una novedad absoluta, pues ya se han reconocido algunos ejemplos que datan incluso del Bronce Antiguo; pero sería a partir de la primera Edad del Hierro cuando se generalizara, junto con la difusión de los poblados de altura. La terminología bíblica ha mantenido alguna alusión a la disposición en terrazas: las *šadmôt*, «terrazas» (en las traducciones «viñas, huertas»; véase Deut 32:32, 2 Re 23:4; 1 Is 16:8, etc.), y los *śĕdē tĕrûmôt*, «campos elevados» (2 Sam 1:21; véase *mĕrômê śādeh* en Jue 5:18).

Igualmente importantes fueron las obras de canalización, que durante toda la Edad del Bronce se habían limitado a los terrenos de aluvión de los grandes ríos (y sobre todo en la Baja Mesopotamia). En estos momentos se pusieron a punto técnicas de agricultura de secano, sobre todo en los lechos de los uadi, sujetos a crecidas estacionales y ruinosas: se construyeron presas transversales que retenían el agua para que penetrara en el suelo y de paso retener ese mismo suelo, que, de lo contrario, se habría visto erosionado precisamente por las crecidas. Podían excavarse además pozos más profundos y cisternas revocadas para guardar mejor el agua. Y lo que hemos dicho respecto a la construcción de las terrazas vale también para las cisternas: tenemos algunos ejemplos en el medio urbano ya durante el Bronce Medio y Tardío, pero su mayor difusión va unida a las exigencias de la Edad del Hierro. Por lo que respecta a los pozos, en cambio, varios textos egipcios y asirios, que celebran la excavación de pozos especialmente profundos, se concentran precisamente en torno al período de transición entre el Bronce Tardío y el Hierro I.

Gracias a la aplicación de estas técnicas —nuevas o generalizadas—, todos los terrenos semiáridos (como el Negev y las mesetas de la Transjordania meridional) fueron conquistados para la agricultura. En otros lugares, sobre todo en el lejano Yemen, por esa misma época, aunque a una escala mucho mayor, la regulación hídrica de los grandes uadi, que bajan de los altiplanos para perderse en las arenas del desierto, se desarrolló hasta dar lugar a una verdadera ingeniería hidráulica, con la construcción de presas imponentes, esclusas y canales.

Incluso en las zonas de altura, el regadío encontró su técnica más adecuada, desconocida durante la Edad del Bronce. La excavación de canales subterráneos, unidos a la superficie mediante pozos de ventilación, comenzó también durante la primera Edad del Hierro, es descrita luego por los textos asirios al hablar de Armenia y Asiria en el siglo VIII, y se difundió (en una cronología todavía muy discutida) por toda la meseta de Irán (donde esos canales reciben el nombre de *qanat*) y luego también por el Sahara (donde se les llama *foggara*). Su eficacia consistía en una menor evaporación y en la posibilidad de superar algunos elementos del relieve, trasladando corrientes de agua más allá de las vertientes de las montañas hacia valles o cuencas más amplios y más aptos para el cultivo. En Palestina, donde las aguas superficiales son escasas, no hay trazas de la existencia de ese tipo de canales, pero la tecnología relacionada con ellos fue aplicada para acceder a manantiales o acuíferos profundos, por debajo de los grandes asentamientos urbanos, con los sistemas hidráulicos que caracterizan a las ciudades palestinas de la segunda Edad del Hierro.

Este conjunto de innovaciones no se desarrolló de repente ni todo al mismo tiempo: algunas técnicas se afirmaron con el paso del tiempo (el hierro, el alfabeto), otras fueron evolucionando paulatinamente (construcción de terrazas y cisternas), y otras se produjeron un poco más tarde (sistemas hídricos de montaña), siguiendo todas ellas la cronología media de los cambios tecnológicos y sociales. En conjunto caracterizan a la Edad del Hierro respecto a la del Bronce, y hay que tenerlas todas presentes para entender el nuevo ordenamiento territorial y la nueva cultura material.

7. Horizontes ampliados

Algunas de esas innovaciones técnicas tuvieron un efecto que hemos llamado «democratizador», en consonancia con las tendencias de la época, favorables a efectuar una nueva valoración del papel de la aldea y de la tribu contra el exceso de poder del palacio. Pero también otras innovaciones que provocaron una ampliación y una homogeneización del uso del territorio siguieron la misma dirección.

Ya hemos aludido (y lo veremos con más detalle en § 3.1) al hecho de que en Palestina se fue configurando un nuevo sistema de ocupación del territorio, que se extendió a los altiplanos y las estepas semiáridas y que era muy distinto del sistema de ocupación vigente en el

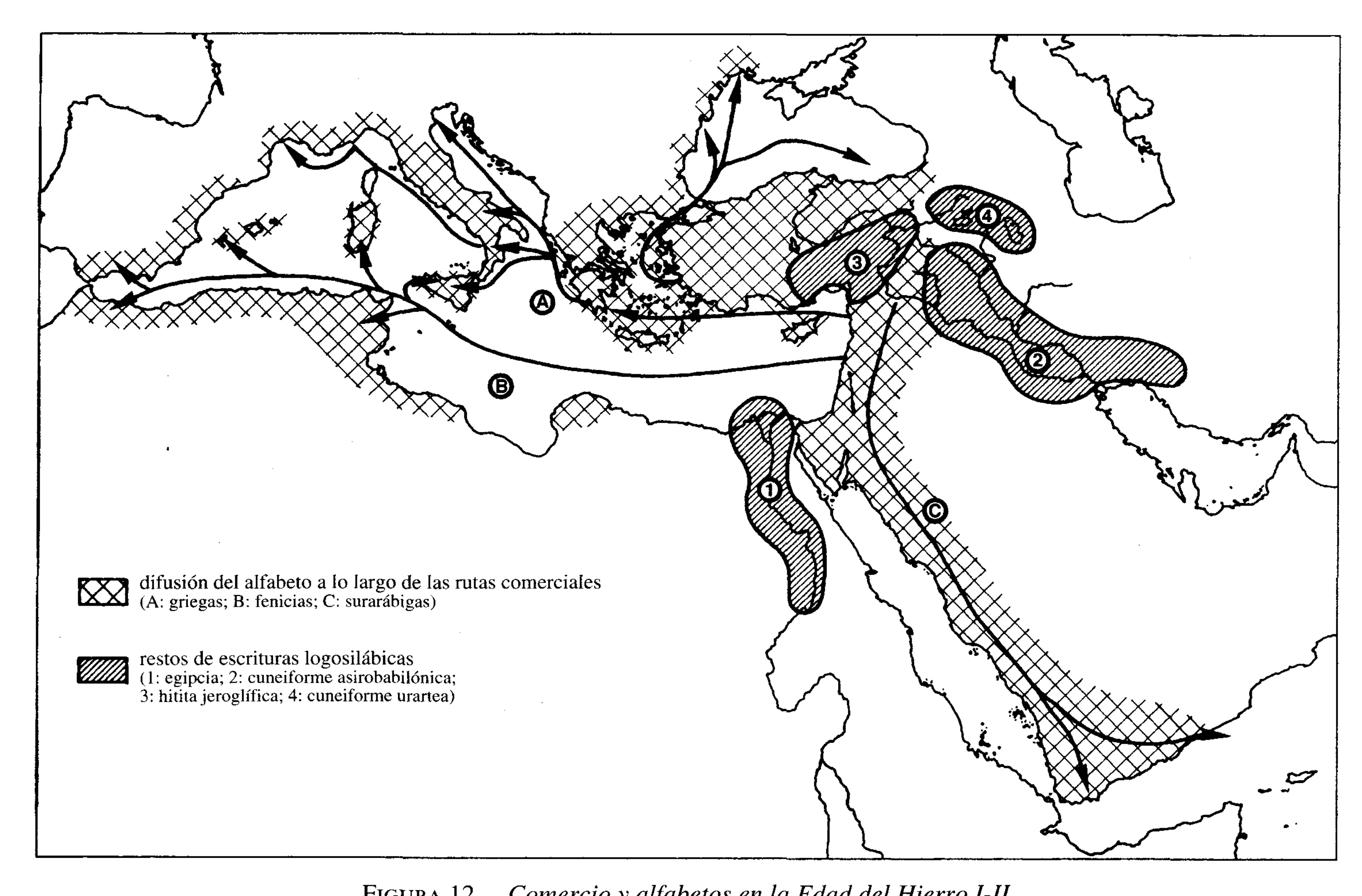


FIGURA 12. *Comercio y alfabetos en la Edad del Hierro I-II*

Bronce Tardío, concentrado en su totalidad sólo en las zonas que podían utilizarse con facilidad para la agricultura. A lo largo de un siglo, las labores de deforestación y la construcción de terrazas permitieron el asentamiento en las zonas montañosas, mientras que las técnicas de la agricultura de secano, de excavación de pozos y explotación de los oasis, y el uso del camello y el dromedario abrieron también los grandes espacios de las estepas y el desierto. Cambiaron incluso las dimensiones de los asentamientos: las ciudades se hicieron más pequeñas, mientras que las aldeas crecieron y se fortificaron. Todo el territorio fue ocupado de forma más homogénea, y las zonas habitadas se ampliaron enormemente.

El fenómeno no se limita sólo a Palestina, sino que afecta también a otras zonas más amplias del Oriente Próximo, dando lugar a un ensanchamiento de los horizontes, en el marco del cual la posición de la propia Palestina cambió notablemente. Por un lado los intercambios comerciales en el Mediterráneo se intensificaron y se ampliaron, abriendo a los fenicios los grandes escenarios de su comercio precolonial; por otro lado, la apertura de las grandes rutas caravaneras a lo largo de la franja occidental de la península Arábiga unió directamente Transjordania a Yemen. Aparentemente, Palestina, tierra en otro tiempo marginal y anillo débil del Creciente Fértil, pasó a encontrarse en el centro de una amplia red de rutas e intercambios comerciales de larga distancia, con acceso directo a recursos lejanos.

Pero si examinamos la nueva situación más de cerca, nos daremos cuenta de que ese cambio de horizontes tuvo también consecuencias negativas. Durante el Bronce Tardío, la navegación costera debía tocar necesariamente el litoral de Palestina (por poco adecuado que fuera), y las rutas caraveneras tenían que atravesar por fuerza Cisjordania, único corredor habitado entre Egipto y Siria. Con la Edad del Hierro, en cambio, mientras que la Palestina costera participó de alguna manera en el desarrollo del tráfico marítimo, y Transjordania lo hizo en el de las rutas caravaneras, los altiplanos del centro, fulcro de la etnogénesis protoisraelita, permanecieron al margen de uno y de otro, como una especie de «centro vacío», rodeado de ricos convoyes —pero no atravesado por ellos—, que preferían seguir trayectos distintos y más convenientes. La integración de Palestina en el escenario de «horizontes ensanchados» fue, pues, bastante menos directa que la de Fenicia, por un lado, y la de los estados del predesierto de Siria y Jordania, por otro. La marginalidad de Palestina cambia en las circunstancias, pero sigue en pie en lo sustancial.

Capítulo 3

LA NUEVA SOCIEDAD (*ca.* 1150-1050)

1. La distribución de los asentamientos

En relación con los asentamientos, el fenómeno más indicativo y el que ofrece el escenario más pertinente a la «nueva sociedad», es la ocupación de los altiplanos por parte de una población agropastoral que construyó pequeñas aldeas de altura. Los trabajos intensivos de reconocimiento llevados a cabo por los arqueólogos israelíes durante los últimos decenios nos han proporcionado un cuadro fiable y razonablemente diversificado, identificando más de doscientos cincuenta yacimientos del Hierro I. La población que se asentó en estas aldeas, y que procede probablemente de la fusión de elementos tribales ya existentes en la zona, pero fortalecidos por aportaciones demográficas y socioeconómicas de procedencia agrícola (los fugitivos del control palaciego de los que hablábamos en §§ 1.10 y 2.5), puede calificarse de protoisraelita. Si bien es cierto que conviene reservar la definición de israelitas para los integrantes del reino de Israel, no es menos cierto que el nombre de Israel aparece desde el siglo XIII (estelas de Minemptah, § 1.9), con referencia precisamente a este nuevo conjunto étnico que ya por entonces estaba en formación y era identificable como tal.

La nueva sociedad de aldea no es del todo homogénea ni por su carácter ni por su cronología. Se puede vislumbrar una mayor continuidad con la cultura cananea del Bronce Tardío en las zonas (Manasés y Baja Galilea) que, siendo menos abruptas, estaban ya parcialmente ocupadas en el siglo XIII; y también una ocupación radicalmente nueva en zonas (Efraím y Benjamín, pero también Alta Galilea y más tarde el Negev) que ofrecían unas condiciones más duras y habían carecido de asentamientos estables durante varios siglos. Podemos dis-

tinguir un asentamiento más denso en las zonas con pluviosidad adecuada (mesetas centrales y Galilea) y otro más disperso en las zonas más áridas (Judá, y en mayor proporción todavía, el Negev). Y podemos identificar una zona en la que los nuevos asentamientos se forman precozmente (la meseta central) respecto a las zonas en las que el fenómeno se desarrolla con cierto retraso (Judá, Negev, Baja Galilea). Pero en conjunto, se trata de un cambio sustancialmente unitario y sin duda claramente perceptible, que condujo a la plena utilización de los territorios de altura, invirtiendo la situación reinante durante el Bronce Tardío. Un cómputo reciente de los poblados identificados muestra para los altiplanos centrales que se pasa de los 29 yacimientos del Bronce Tardío a los 254 del Hierro I (¡la cifra inicial se multiplica por nueve!). Se modifica radicalmente la relación demográfica entre los altiplanos (en rápido crecimiento) y el litoral (en leve regresión), relación que se calcula a muy grandes rasgos en 1:2 para la Edad del Bronce y en 1:1 para la Edad del Hierro. Por el contrario, el porcentaje de la población llamada «urbana», es decir, residente en centros de extensión superior a las cinco hectáreas, es casi la mitad del total en la Edad del Bronce, mientras que baja a un tercio en la Edad del Hierro.

Algo muy parecido sucede también en la Transjordania septentrional: entre Yabboq y Yarmuk (en un territorio que pertenecerá a Israel: Galaad), se produce un auge de los poblados del Hierro I, cinco veces más numerosos que los del Bronce Tardío; más al sur, en el territorio de Ammón, no disponemos de trabajos de reconocimiento lo bastante sistemáticos que permitan hacer cálculos fiables, pero se señalan bastantes yacimientos del Hierro I. En el conjunto de Transjordania, el cómputo citado muestra un paso de los 32 poblados del Bronce Tardío a los 218 del Hierro I (un incremento de casi siete veces el número inicial).

Aparte del cuadro suministrado por las labores de reconocimiento de superficie, disponemos de otras informaciones más precisas gracias a los yacimientos excavados: Tell el-Ful y Tell en-Nasbe, en el territorio de Benjamín; Ay y Hirbet Raddana en el de Efraím; Izbet Sartah, Bet-Sur y Tell Beit Mirsim en el de Judá; Jasor en Galilea; y Tel Masos y Berseba en el Negev. Muchos son yacimientos monofase, o por lo menos de nuevo asentamiento; raramente se sobreponen a yacimientos cananeos (como Jasor), y en tal caso muestran incluso en la diacronía la transición de yacimientos urbanos a aldeas agropastorales. Se distinguen, aunque sea a grandes rasgos, dos fases de evolución de los asentamientos, fases de carácter tipológico, pero que responden

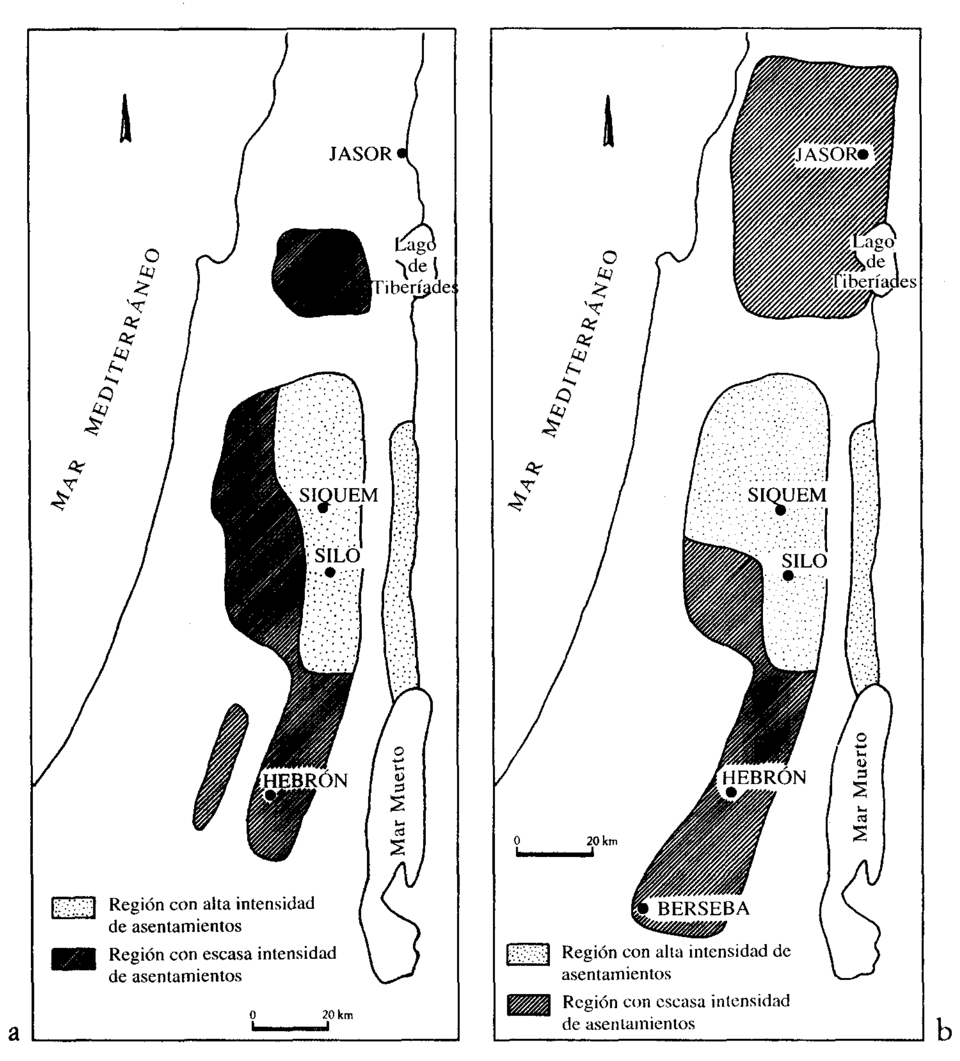


FIGURA 13. *La zona de las aldeas protoisraelitas. (a) Primera fase (siglo XII). (b) Segunda fase (finales del siglo XI).*

también (cuando el yacimiento es excavado) a secuencias estratigráficas. Hay un primer escenario (siglo XII-XI) que en las zonas semiáridas muestra una forma característica de campamentos de pastores, de trashumancia estacional (Tel Masos III B, con fondos de chozas o tiendas; Berseba IX, con casas redondas semienterradas), y en los altiplanos se presenta en forma de poblados «elípticos» cuyas casas, estrechas y alargadas, están dispuestas en círculo alrededor de un espacio abierto,

heredando la típica disposición de las tiendas de los nómadas (Izbet Sartah III, Tell Esdar y muchos otros yacimientos del Negev). Un segundo escenario (siglo XI-X) es el de unos asentamientos siempre ovales, pero bien construidos, con «casas de pilastras» (tipo que describiremos en el próximo parágrafo) en torno a la zona vacía central.

Se trata de un escenario de colonización desde abajo (esto es, no planificada por una entidad estatal ya existente), una colonización para pequeños grupos familiares o gentilicios, en su mayoría de procedencia pastoral, que se establece al principio (podríamos decir «en la primera generación») en formas bastante ligeras (tiendas o chozas) que dejan huellas arqueológicamente perceptibles sólo a través de las técnicas de excavación modernas; más tarde (en la «segunda o tercera generación»), el asentamiento se estabiliza, se hace más importante y continuo, a pesar de utilizar moradas que deben mucho, por su disposición y su tipología, a un origen extraurbano, marcado por una movilidad típica de las poblaciones trashumantes.

2. Las formas de asentamiento

La disposición misma de las casas, colocadas en círculo como las tiendas de los campamentos de los nómadas, tiende a formar una línea continua, que en cierto modo garantiza su defensa (Ay, Berseba VII, Tel Masos II, Izbet Sartah II-I). Se ha señalado que la secuencia de aposentos alargados de la primera fase, o de las habitaciones del fondo de las casas de pilastras de la segunda fase, constituye una especie de muro de casamatas (aunque con función residencial, y no sólo defensiva). Excepcionalmente (Hirbet Dawara) encontramos una muralla propiamente dicha (pero estamos ya en el siglo X). La forma oval del poblado viene determinada en muchos casos por su colocación en la cima de alguna altura, pero donde no se ha conservado este condicionamiento topográfico, dicha forma se debe a hábitos culturales y a una funcionalidad defensiva, o al menos al deseo de «cerrar» un espacio interno reservado a actividades familiares. Se crea así la planta oval que seguirá siendo clásica incluso en el Hierro II, cuando las pequeñas ciudades sean rodeadas de murallas y tengan casas dispuestas en círculos concéntricos, ocupando ya incluso el espacio central (con una calle de circunvalación que separa el bloque central del situado junto a las murallas).

La unidad residencial típica (aunque no completamente exclusiva,

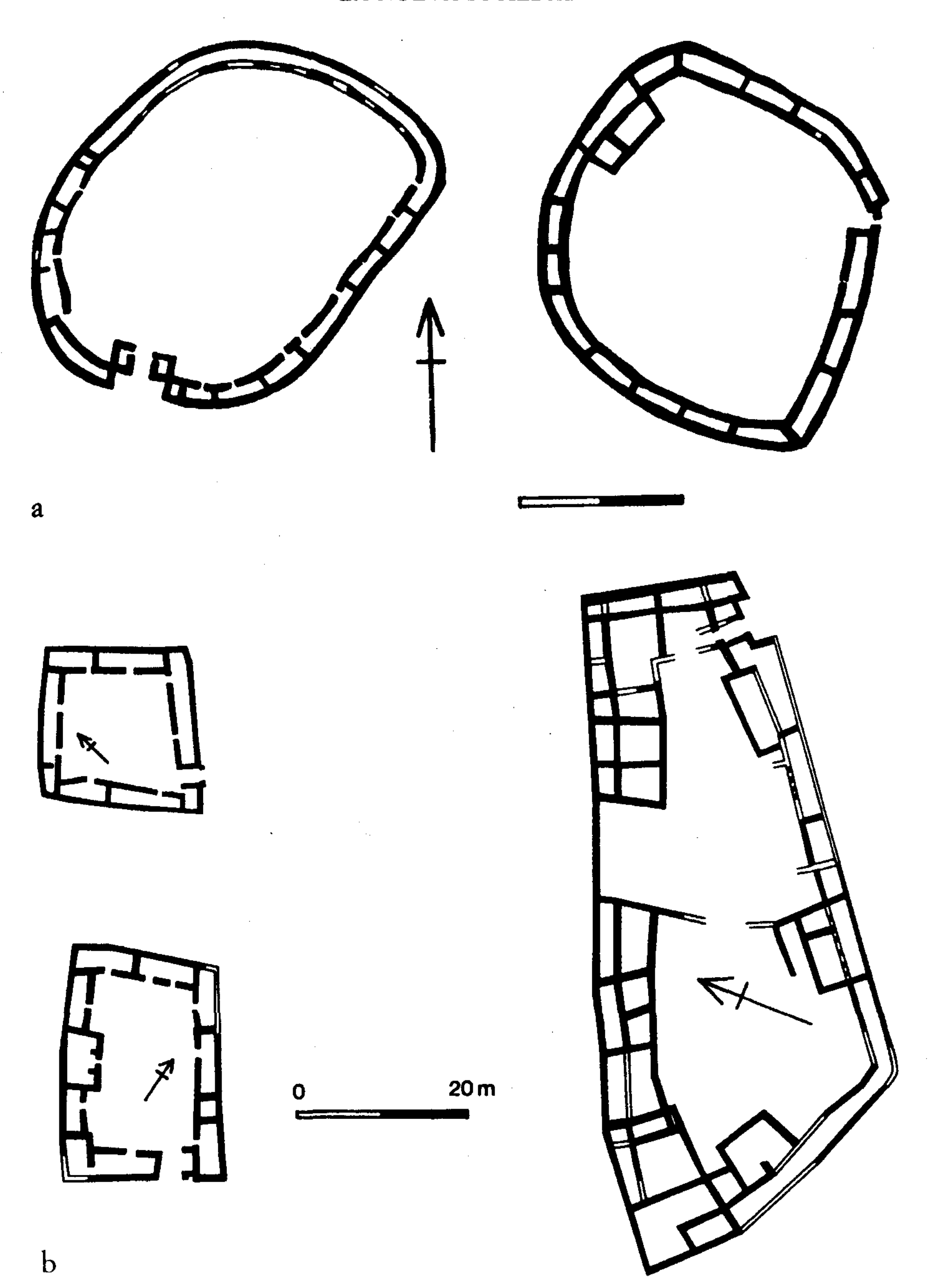


FIGURA 14. *Poblados protoisraelitas del Negev. (a) Poblados «de patio». (b) Poblados de fortaleza.*

como puede comprenderse con facilidad) de la fase madura de los nuevos asentamientos es la casa de pilastras con cuatro aposentos: uno, en sentido latitudinal, dispuesto al fondo, con toda probabilidad provisto de un segundo piso para dormir, y tres aposentos paralelos en sentido longitudinal —de los cuales el de en medio se halla al descubierto—, separados por dos series de pilastras y dedicados a zona de trabajo (y quizá de cuadra). En algunos casos hay un único aposento lateral (casa de tres aposentos). La casa típica tiene entre unos cuarenta y ochenta metros cuadrados, y por consiguiente alberga a unas cinco-siete personas, esto es, la típica familia nuclear (padre, madre, dos o tres hijos solteros, uno o dos siervos). Como origen de la casa de pilastras se ha propuesto también la tienda de los nómadas (el aposento del fondo), con el espacio delantero dedicado a zona de trabajo.

El poblado, casi siempre situado en alguna eminencia del terreno, no fortificado, pero con una típica disposición en anillo, corresponde al «clan» (en las listas genealógicas los nombres de los clanes son en realidad nombres de aldeas). Tiene una extensión variable, en torno a la media hectárea, a lo sumo una hectárea, y por lo tanto alberga a unas cien-ciento cincuenta personas. Más difícil resulta la identificación arqueológica de las fronteras existentes entre las distintas tribus; en cambio, es evidente la frontera que separa el mundo tribal del mundo cananeo residual, debido a la ausencia de huesos de cerdo (y por lo tanto del uso de este animal como alimento) en las aldeas de los altiplanos, en clara oposición a su presencia en los centros cananeos de llanura, rasgo que suministra un importante indicador étnico.

Integrados en un paisaje de colinas o montañas, convertidas en terreno cultivable gracias a la construcción de terrazas, estos asentamientos reflejan una sociedad segmentada y una economía agropastoral basada en el cultivo de cereales y la cría de ganado caprino y ovino. Disponen de reservas de agua (cisternas encaladas o manantiales en sus proximidades); en cuanto a la alimentación, el grano se conserva en silos en forma de pozos revestidos de piedra, mientras que los líquidos (aceite y vino) y los sólidos no secos (aceitunas y uvas) se guardan en las típicas orzas para provisiones, con un borde abultado, llamadas *collared rim jars*. El cultivo del olivo y de la vid se practica en Palestina desde el Bronce Antiguo (si no desde el Calcolítico Tardío), pero el olivo se convertirá en objeto de producción «industrial» sólo a partir del Hierro II (el indicador arqueológico es evidentemente la prensa para exprimir la aceituna), mientras que el vino se mantendrá siempre en el umbral de la aceptación religiosa. Son raros los indica-

a

b

FIGURA 15. *Las estructuras residenciales: barrios de casas de pilastras. (a) Tel Masos. (b) Tell Beit Mirsim.*

dores de actividades especializadas (escorias de cobre) y del uso de la escritura: algún signo protocananeo en un asa de ánfora de Hirbet Raddana, más algunas puntas de flecha provistas de nombres de persona provenientes de el-Hadr, en las cercanías de Jerusalén; el abecedario de Izbet Sartah se sitúa en la zona costera, pero se incluye siempre dentro de este mismo horizonte.

Las instalaciones de culto de las aldeas son a todas luces modestas si se comparan con los templos de las ciudades cananeas de la misma época (como el templo I de Siquem), además de raras. Se han interpretado como áreas de culto al aire libre el conjunto situado en las laderas del monte Ebal, cerca de Siquem (pero su interpretación como santuario es discutida y está influida por los datos bíblicos en torno al templo de El-Berit), el conjunto de Gilo, cerca de Jerusalén (área de culto al aire libre, a la que pronto se añadirá un torreón), y el llamado «sitio del toro», cerca de Dotán (recinto al aire libre, con *sacellum*, *maṣṣēbôt* y estatuilla de toro). En el marco de la aldea se sitúa sólo el *sacellum* (sólo una estancia de 4 × 5 m) del estrato XI de Jasor. Si recordamos además el abandono de los santuarios pastorales extraurbanos de Deir-Alla y de Ammán, que habían florecido a finales del siglo XIII, no da precisamente la impresión de que el fermento social que debió de dar lugar a la nueva sociedad tuviera la matriz religiosa que le atribuiría la historiografía posterior, y que ya se vislumbra en la fase de oposición armada a las ciudades cananeas, a menos que dicha matriz fuera deliberadamente contraria a las estructuras de culto «pesadas».

3. La etnogénesis de los «protoisraelitas»

Disponiendo hoy día de un cuadro de asentamientos, basado en fuentes arqueológicas, como el que acabamos de describir, sería deseable poderlo comparar con otro sociopolítico, basado en fuentes textuales, que nos permitiera resaltar las concordancias (o las eventuales divergencias) entre uno y otro y, por lo tanto, su fiabilidad y su significado histórico pleno. Si bien este procedimiento, caracterizado por sus formas expeditivas y llenas de prejuicios, es típico de una arqueología «bíblica» ya superada, mediante unas formas más cautelosas y conscientes, la investigación del nombre de las etnias que debe asignarse a unos horizontes arqueológicos ya definidos siguiendo unas líneas internas constituye el procedimiento aplicado normalmente a todas las situaciones de tipo protohistórico (esto es, provisto de informaciones tex-

tuales externas y/o posteriores). Los procesos de etnogénesis son siempre complejos y por lo tanto difíciles de trazar: no es cuestión de decidir (entre unas alternativas planteadas con mayor o menor contundencia) si un pueblo existía o no, si sus miembros eran conscientes de ello o no, o si las formas de su cultura material eran exclusivas o no. Se trata, por el contrario, de comprender en términos históricos los diversos factores y las diversas trayectorias que llevaron a la aparición de una etnia, de establecer sus coordenadas espaciotemporales y sus elementos característicos. Una identificación demasiado precipitada resulta tan inaceptable como una negación demasiado sumaria.

La aplicación al horizonte de las aldeas del Hierro I existentes en las mesetas centrales del calificativo de «protoisraelitas» pretende reflejar precisamente un proceso que estaba llevándose a cabo, que todavía no ha cristalizado en una autoconciencia étnica plena, pero que sienta las bases de lo que sucederá más tarde, como sabemos basándonos en las fuentes escritas, y nos referimos más bien a las fuentes (contemporáneas) acerca de los reinos «históricos» de Israel y Judá en el Hierro II, más que a las fuentes (tradicionales) acerca de la fase correspondiente a los orígenes, que han sido en gran medida fruto de reelaboraciones posteriores contaminadas por motivaciones ideológicas.

Por lo que respecta al mundo de los poblados del Hierro I, la documentación escrita (libros de Josué y de los Jueces) es de tradición historiográfica posterior (en varios siglos) y por lo tanto de una fiabilidad problemática (véanse capítulos 14 y 15). En particular las listas o descripciones de las «doce tribus de Israel» se sitúan cronológicamente entre el siglo VIII para las «Bendiciones de Jacob» (Gén 49) y las «Bendiciones de Moisés» (Deut 33), y el siglo IV para los «Censos» (claramente posteriores a la Cautividad) de Núm 2 y de Núm 26. Ante este estado de cosas, los estudiosos han adoptado posiciones encontradas. Algunos han utilizado el cuadro bíblico como documento histórico, sin plantearse (o planteándoselo de manera absolutamente formal) el problema de su fiabilidad, y definiendo un «período de los Jueces» y una «Liga de las Doce Tribus» como realidades históricas indiscutibles. Otros especialistas, en cambio, frente a la enormidad de los problemas de la tradición textual y de la reelaboración tardía de los datos, han preferido renunciar por completo a utilizar tales datos, y se han decantado por tratar la primera Edad del Hierro como un período fundamentalmente «prehistórico».

Y, sin embargo, las deformaciones y las invenciones propiamente dichas que contienen los textos de larga tradición historiográfica tie-

nen motivaciones que se adaptan a ciertos elementos de la tradición, pero no a otros (de carácter menos significativo para los problemas de los autores de esas reelaboraciones). Incluso la tipología de las deformaciones y de las invenciones resulta en parte bastante indicativa: cabe inventar una historia con personajes y motivos literarios o típicos del cuento popular (y disponemos de varios ejemplos evidentes), mientras que resulta difícil inventar un escenario social que no haya existido nunca. Pueden datarse en fecha muy anterior a la real (atribuyéndolas a personajes autorizados de la historia pretérita o del mito) leyes que comportan opciones «políticas» discutibles, o bien derechos de propiedad (y también de esto tenemos ejemplos evidentes), pero nadie tendría motivo para inventarse normas de derecho consuetudinario a partir de argumentos neutros o políticamente irrelevantes. Por último, las manipulaciones destinadas a modificar textos anteriores dejan irremisiblemente huellas o «señales» de una operación difícil y rara vez perfecta. Así pues, una crítica escrupulosa de los materiales legales e historiográficos posteriores permite salvar algunos elementos constitutivos del cuadro que aquí nos interesa. Veamos por orden los distintos problemas planteados por la estructura tribal, la dislocación de las diversas tribus, la existencia de una unidad pantribal, y las normas consuetudinarias.

Ante todo, generalmente se cree que pueden atribuirse a la primera Edad del Hierro la existencia de tribus y la estructuración de la sociedad en una jerarquía de unidades gentilicias decrecientes: «tribu» (*šēbeṭ/maṭṭeh*); «clan» o «linaje» (*mišpāḥāh*); «familia en sentido lato» (*bêt 'āb*); «familia nuclear» (*geber*). Ya hemos visto que la familia nuclear, que era la unidad productiva básica, corresponde arqueológicamente a la casa (de pilastras o no), y que el clan, que era la unidad de residencia, corresponde a la aldea o poblado (*pĕrāzôt, ḥăṣērôt*, «recintos», término que describe el tipo anular). La familia en sentido lato se identifica arqueológicamente sólo cuando podemos aislarla (como en el caso de Hirbet Raddana), de lo contrario se confunde dentro del poblado, tratándose por lo demás de una estructura que administra la transmisión de un patrimonio hereditario (*nāḥălāh*) situado en los espacios abiertos del territorio agrícola. Y ya hemos visto que resultaría muy difícil (cuando no imposible) circunscribir los territorios de cada tribu, si no contáramos con las informaciones textuales necesarias.

Desde luego este ámbito de informaciones, especialmente cuando son transmitidas en forma de genealogías fundacionales, se presta a notabilísimas falsificaciones: pero éstas afectan con más facilidad a los

casos concretos que a la estructura social en su conjunto. Se puede añadir o quitar toda una tribu, puede insertarse una filiación ficticia con el fin de relacionar a un clan con una tribu o a una casa con un clan: ya se sabe que las genealogías, por su propia función, son «plásticas» respecto al curso de los acontecimientos. La invención de toda una estructura social resulta más difícil, y exige una infinidad de «correcciones» repartidas a lo largo de toda la historia. Por lo demás, ya se ha señalado que la terminología tribal es bastante tardía (de la Cautividad o posterior a la Cautividad), al menos por lo que concierne a los términos *šēbeṭ* y *maṭṭeh*. Personalmente considero que las estructuras pequeñas (desde el «clan»/aldea hasta la casa) tienen pocos motivos para ser falsificadas; que el nivel de la «tribu» se formó con el paso del tiempo, a menudo en concomitancia con determinados hechos políticos (en parte identificables), y por último que la sistematización de las tribus y la idea de la gran federación tribal debe mucho al modelo del gran nomadismo, según se desarrolló sobre todo durante el siglo VI (véase § 12.7).

4. La dislocación de las tribus

El segundo problema es el de la colocación espacial de las tribus. Conociéndose (gracias a los textos bíblicos, aunque sean posteriores) la localización de las principales tribus israelitas (y no israelitas), es comprensible que se haya intentado identificarlas con las principales concentraciones de las nuevas aldeas del Hierro I. Se trata como mínimo de etiquetas de conveniencia, pero que quizá tengan también una correspondencia histórica efectiva.

Es evidente que existía (o mejor dicho, se constituyó) una tribu de Judá en la zona comprendida entre Jerusalén y Hebrón (Jos 15). Dicha tribu constituyó el apoyo tribal del reino de David a mediados del siglo X (véase § 4.4), de modo que no es descabellado suponer que la tribu existiera al menos desde hacía un siglo; pero incluso es posible postular el proceso inverso, es decir, que la «tribu» de Judá se autoidentificara definitivamente sólo a raíz de la constitución del reino de David. En cambio, las otras tribus meridionales de la lista canónica (Simeón y Leví) son muy sospechosas: la primera porque desapareció tan pronto que en Jos 19:9 su territorio coincide con una parte del de Judá; y la segunda por ser no territorial por definición y tener un desarrollo bastante tardío (véase § 17.6). Otros grupos tribales no canónicos (degrada-

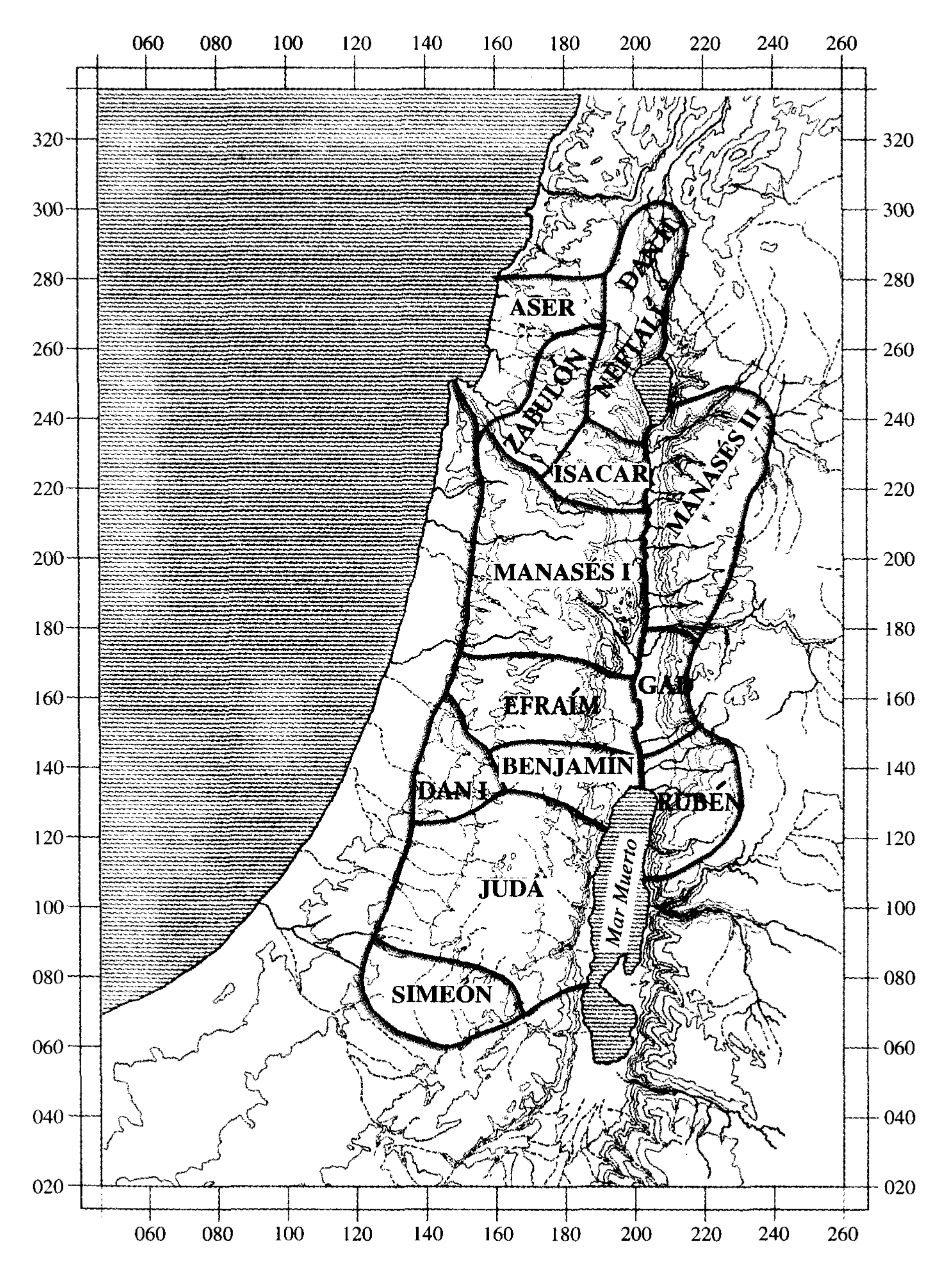


FIGURA 16. *La ubicación tradicional de las doce tribus.*

dos a la categoría de clanes), como en particular el los calebitas (Jos 14:6-15, 15:13-20; véase además la historia de Otoniel en Jue 3:7-11) y los quineos (Jue 1:1-21 acerca de todo el conjunto), complican la cuestión de la posesión de la zona de Hebrón y de la de Berseba frente a los amalecitas, que, al parecer, la ocupaban en tiempos de Saúl y David, y hacen pensar en movimientos escalonados en el tiempo.

Debe considerarse antigua la existencia de Benjamín en la franja inmediatamente al norte de Jerusalén (Jos 18), y de Efraím y Manasés en las mesetas centrales (Jos 16-17), la zona de mayor y más precoz concentración de las aldeas. También en este caso su autoidentificación puede ponerse en relación con las constitución del reino de Saúl a mediados del siglo X; y todavía cabe el dilema de si la presencia de tribus ya existentes determinó la delimitación territorial del reino de Saúl, o si por el contrario fue la extensión de este reino la que determinó los territorios tribales. La diferencia de los emparejamientos Benjamín-Efraím (que exige la denominación de los benjaminitas como «meridionales») y Efraím-Manasés (adjudicado a ambas genealogías por su descendencia común de José) debe atribuirse también a acontecimientos históricos reconstruibles al menos en parte (véase §§ 4.4-5, 5.1).

La dislocación de las tribus claramente pastorales de Gad/Galaad, Rubén y medio Manasés al este del Jordán (Jos 13) tiene que ver con acontecimientos históricos reconstruibles parcialmente (a partir de la época de Saúl) y relacionados con la disputa del territorio a los arameos y los ammonitas: se trata, pues, de una dislocación si no «originaria» (concepto por lo demás ambiguo), sí, desde luego, auténtica, es decir que no es una falsificación tardía.

Por último, al menos las dos principales tribus galileas deben datar también de un asentamiento antiguo en la zona: Zabulón (Jos 19:10-16) corresponde a las aldeas de la Alta Galilea, y Neftalí (Jos 19:32-39) a las de la Baja Galilea, siguiendo el curso del alto Jordán. Muy distinto es el caso de Isacar (Jos 19:17-23), que, a juzgar por su nombre (procedente de *'iš-śākār*, «hombre asalariado», véase «tributario» [siervo por vasallaje] en Gén 49:15) gravita, como mano de obra agrícola estacional, en torno al terreno (ya de realengo) del valle de Yezreel. Distinto también es el caso de Dan, que, según la propia tradición, emigró al norte (Jue 18) en época más avanzada respecto a su primitivo establecimiento en la Sefelá (Jos 19:40-48) y que, junto con Aser, gravita en torno a las ciudades fenicias de la costa, desde Akkó hasta Tiro (Jos 19:14-31, véase Jue 5:17). No cabe excluir la posibilidad de que la migración de Dan al norte sea una mera invención: por un lado

podía servir para justificar las pretensiones (de época de Josías o posteriores a la Cautividad) sobre la Sefelá; por otro lado, la zona de Dan permaneció casi siempre bajo soberanía no israelita: primero fenicia, luego aramea y finalmente asiria.

El panorama, pues, es muy variado. No es de extrañar que la colocación de las principales tribus se corresponda bastante bien con la distribución de las aldeas protoisraelitas y que nos proporcione una confirmación cruzada que podemos calificar de positiva. En cambio, varias otras tribus que confluyeron luego en la lista «canónica» son o netamente funcionales (además de gentilicias), como Leví (pero también Isacar o incluso los quineos), o de origen y pertinencia dudosos (como Dan), o desaparecidas en fecha tan temprana (Simeón) que plantean dudas sobre su propia existencia.

5. La solidaridad intertribal

Enfrentémonos a la tercera cuestión, la de la existencia efectiva de una «liga» de doce tribus, surgida como cuerpo sociopolítico ya constituido (teoría de la conquista, contenida en el libro de Josué), o al menos que actuaba como organismo formal en el período sucesivo (teoría de la liga tribal, contenida en el libro de los Jueces). Tratándose de ordenamientos, sin duda alguna, tardíos, hablaremos de ellos a su debido tiempo, en concomitancia con las motivaciones políticas que los generaron. Es de todo punto inverosímil que ya en el siglo XII los grupos humanos que establecieron los nuevos poblados tuvieran una autoidentificación étnica global (es decir, que fueran realmente «israelitas»). Por un lado, las formas de la cultura material son distintas (tinajas *collared rim* en las mesetas del centro, pero de un tipo diferente en Galilea; poblados de altura en las mesetas, campamentos pastorales en el Negev, etc.). Por otro lado, los primeros testimonios del término «Israel» parecen bastante más circunscritos de lo que lo estará su uso posterior, y quizá designen únicamente al conjunto de las tribus del altiplano central (Manasés-Efraím-Benjamín). Por otro lado, es innegable que las etnias se desarrollan mejor sobre bases cultural y ecológicamente homogéneas, y en este sentido la cultura material de los nuevos poblados, si bien no constituye un indicio de una conciencia étnica improbable, puede ser un presupuesto importante para desarrollos sucesivos en esa dirección. En cuanto a las acciones militares comunes, en teoría posibles aun cuando se rechace la idea de una liga for-

mal, los episodios más antiguos, como el relacionado con el «Cántico de Débora» (Jue 5), presentan a las tribus ya perfectamente implantadas en sus territorios y no pueden datarse más allá de finales del siglo XI, situándose por tanto en paralelo o en ligera anterioridad respecto a otros fermentos unificadores como los relacionados con Siquem, con el reino de Saúl y el reino de David (sobre los que hablaremos en el capítulo siguiente).

Imposibles de falsificar, por la dificultad y la gratuidad de la empresa, son las informaciones relativas a la gestión básica del «derecho de familia»: procedimientos matrimoniales, estrategias matrimoniales, protección de viudas y huérfanos dentro del clan o de la familia extensa, son en su totalidad costumbres inspiradas por estrategias que encajan perfectamente con una sociedad campesina de base gentilicia, teniendo como tienen la finalidad de salvaguardar la integridad del patrimonio familiar, su transmisión por líneas internas, la subsistencia del grupo a lo largo del tiempo y la subsistencia mínima de todos sus miembros. Por lo tanto, las disposiciones acerca del levirato, en virtud de las cuales el hermano del varón que muere sin hijos se casa con su viuda (*yĕbāmāh*) para asegurar una descendencia en nombre del difunto (Deut 25:5-10; véase la historia de Judá y Tamar en Gén 38, y la del libro de Rut), y acerca del «rescate» (*gĕ'ullāh*) de las propiedades familiares vendidas en estado de extrema necesidad o de esclavización de un pariente (Lev 25:25.47-49; el titular del derecho/deber de rescate es el *gô'ēl*), aunque estén atestiguadas en libros o pasajes tardíos, reflejan usanzas tradicionales, que pueden datar de época muy antigua. La cohesión interna se basa también en el encerramiento frente al exterior, un «exterior» que se sitúa en puntos distintos en los diferentes niveles jerárquicos: así pues, las normas de inaceptabilidad (en las relaciones matrimoniales y comerciales) de los demás grupos tribales, las normas relativas a la venganza y al precio de sangre, por no hablar de la venganza de honor, o los altercados tribales, son elementos que pueden haber sido tal vez falsificados en casos concretos (véase la historia de Dina y Siquem en Gén 34), pero que pueden ser aceptados como auténticos en su estructura general, por lo demás bastante persistente a lo largo del tiempo.

La dialéctica entre encerramiento y colaboración es típica de estas sociedades tribales de «cajas chinas»: a la total extrañeza de los grupos sentidos como ajenos —por su distinta organización económica, por su distinto dialecto, por sus costumbres conductuales distintas, por su distinta fe religiosa, o por cualquier otra cosa— y con los cuales no

puede haber, por tanto, más que una rivalidad territorial, se contraponen la total autosuficiencia económica de la familia y la autosuficiencia matrimonial del clan. Entre los dos extremos opuestos, la tribu y la relación intertribal proporcionan el territorio intermedio y ambiguo que es fundamentalmente «externo» en la experiencia normal de la cotidianeidad, pero que puede llegar a ser «interno» en las situaciones de movilidad y de crisis (desde la hambruna, que exige la posibilidad de acceder a pastos distintos de los habituales, hasta la guerra, que exige la unión de fuerzas).

La gestión normal y corriente del territorio «intermedio» se basa en los procesos de hospitalidad y en la guía (sobre todo judicial) de los «ancianos» (*zĕqēnîm*, véase Jue 8:14; Deut 19:11-12, 21:1-8.18-21, 22:16-19, 25:8; 1 Sam 30:26-31; etc.). Pero la gestión de las situaciones de especial gravedad puede requerir la elección de un líder «carismático», con la esperanza de que, una vez superada la crisis, éste vuelva a la mediocridad (como hizo el ejemplar Gedeón, Jue 8:22-27) y no se aproveche del prestigio ganado para modificar los equilibrios internos de la sociedad segmentada.

6. Las normas jurídicas

En el relato bíblico, las doce tribus toman posesión de la «tierra prometida» estando ya dotadas de una «Ley» transmitida por Yavé a Moisés en el monte Sinaí. Más adelante veremos (§ 18.3) que el conjunto de los textos legislativos vinculados con la figura de Moisés está en realidad no sólo estratificado en el tiempo, sino que es fundamentalmente tardío y está unido o bien a la ideología deuteronomista o bien a la sacerdotal posterior a la Cautividad. Debemos reservar, sin embargo, un apartado especial a la formulación más concisa de la Ley, que el relato vincula más directamente con la figura de Moisés y con la teofanía del Sinaí. Esa «Ley» (*tôrāh*, Deut 4:44; compuesta de *'ēdôt*, «admoniciones», *ḥuqqîm*, «deberes», y *mišpāṭîm*, «juicios», 4:45), que se imagina escrita en dos tablas y que de hecho es bastante sintética, está formada por los «diez mandamientos», de los cuales tenemos dos redacciones, diferente una de otra (Deut 5:6-21; Ex 20:1-17), con variantes modestas, pero significativas. Existe un marco de estilo claramente deuteronomista, con expresiones o conceptos típicos de esa escuela (como el amor de Dios y la observancia de los preceptos). Pero el núcleo de los diez mandamientos tiene un cariz marcadamente mo-

ral, no propiamente jurídico, y menos aún cultual (como le ocurre a gran parte de la legislación tardía). El contenido se resiste a ser historizado, es decir, resulta complicado ponerlo en relación con rasgos culturales específicos (en sentido étnico o en sentido cronológico), y por lo tanto es difícilmente datable. Acostumbrados como estamos desde la infancia a repetir la cantinela de los diez mandamientos, nos parece que son normas obvias y universales: no matar, no robar, no prestar falso testimonio, etc. ¿Cómo «datar» el Decálogo? Parece una empresa desesperada. Sólo cabe pensar que el primer mandamiento, relativo a la exclusividad «monoteísta» del culto de Yavé, no puede ser anterior a Josías (§ 8.5), cosa que en la opinión habitual tiene como consecuencia rebajar la datación de todo el conjunto.

Hay un mandamiento, sin embargo, el cuarto, que soporta una datación mucho más antigua, en pleno segundo milenio, y por lo tanto podemos decir que existía ya en la época de la sociedad tribal premonárquica: datación antigua que podría acaso extenderse a la totalidad del decálogo, eliminando sólo el baño monoteísta. El mandamiento en cuestión, que dice «Honrarás a tu padre y a tu madre», parece además un mandamiento moral y persistente, de carácter intemporal. Pero en realidad continúa estableciendo una conexión entre el respeto a los padres y la posesión de la tierra:

> Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra (*'ădāmāh*) que Yavé, tu Dios, te da.

Ahora bien, en el período del Bronce Tardío (siglos XV-XIII), la cláusula de «honrar al padre y a la madre» se convierte en una fórmula habitual en las transmisiones hereditarias (por lo general de tierras y casas). Anteriormente, los herederos eran identificados de manera bastante fija desde su nacimiento, adjudicándose un papel privilegiado al primogénito, de modo que la herencia se basaba en una jerarquía familiar dada (desde la cuna) y no en el comportamiento. Durante el Bronce Tardío se establece el principio de que «no hay mayor ni menor», y de que la herencia de los padres irá a parar «a quien los haya honrado».

Nótese que los textos sirios dicen por norma «honrar» (*kabādu*), mientras que los mesopotámicos prefieren «temer» (*palāḫu*), y que esa misma diferencia se encuentra en el texto bíblico: mientras las dos formulaciones canónicas, evidentemente originadas en un ambiente palestino, dicen «honrar» (*kābēd*), una formulación sacerdotal (Lev 19:3),

posiblemente por influencia babilónica, dice «temer» (*yārē'*). Ambos verbos aluden en cualquier caso al deber filial de respetar a los padres y de asistirlos y sostenerlos en la vejez. Sólo obrando así los hijos se harán merecedores de la herencia:

> En presencia de Sin-Abu y de los ancianos de la ciudad de Emar, Arnabu (una mujer) ha dicho así: que Sin-rabu e Ili-akhi, mis dos hijos, me teman. Si me han temido, cuando me vaya a mi destino, se repartirán entre ellos mi casa y todo el resto de mis bienes. No existe ni primogénito ni segundón. (*Emar* VI, n.° 93)

Y de hecho se encuentra también el verbo «mantener» (*wabālu*, forma Gtn), que aclara de forma más brutal cuál es el honor del que se está hablando. Incluso en caso de adopción (y especialmente en ese caso) se insiste en dicho aspecto: el hijo adoptivo (que por regla general es un adulto) es adoptado con la intención de que asista a sus progenitores ancianos, y lo hace con la perspectiva de recibir a cambio los bienes de la herencia. El problema se hace particularmente visible en el caso de las viudas, a las que los hijos adultos podrían maltratar o intentar excluir de la gestión patrimonial: no sólo se insiste en la obligación de «honrarlas», sino que además se les otorga el epíteto de «padre-madre», mediante el cual se quiere decir que condensan en una sola persona las funciones de ambos progenitores:

> Con validez a partir de hoy, Ukal-Dagan ha hecho tomar asiento a sus hermanos y ha decidido la suerte de su casa y de sus hijos. Ha dicho así: Tengo tres hijos, Ir'ip-Dagan es el mayor, Rashap-ili es la segunda hija, y Abi-kapi es el pequeño. La casa grande es la parte que le toca a Ir'ip-Dagan; la casa pequeña es la parte que le toca a Rashap-ili; y las ruinas es la parte que le toca a Abi-kapi. Pero Ir'ip-Dagan y Rashap-ili deberán restaurar las ruinas. Todos deberán mantener a Arnabu (mi esposa) como a su padre y a su madre. Aquel de los tres que no mantenga a su padre-madre, ponga su manto en la silla y váyase (desnudo) donde le parezca. (*Emar* VI, n.° 181)

En los textos jurídicos del Bronce Tardío, pues, el «cuarto mandamiento» vendría a decir más o menos: «Honrarás a tu padre-madre si quieres heredar la tierra».

Del análisis del cuarto mandamiento se desprende que el Decálogo contiene materiales que datan de época antiquísima (segunda mitad del segundo milenio), y que quizá fuera compuesto ya en época mosaica,

para luego ser transmitido y retomado —con pequeñas variaciones sobre los mandamientos «banales», pero con el añadido significativo del mandamiento monoteísta— en los grandes corpus legislativos de Israel. Se ha sugerido también la idea de que la transmisión a lo largo del tiempo se aseguró (en época anterior a la Cautividad) mediante la lectura pública en las fiestas anuales. Nótese que la formulación por lo general «apodíctica» de los mandamientos muestra una curiosa contraposición con la formulación mayoritariamente «hipotética» de la mayor parte de la legislación del Oriente antiguo. Ésta deriva de los procedimientos judiciales, de la solución de los contenciosos: si alguien comete tal o cual delito, la pena será ésta o la compensación esta otra. La forma apodíctica nos remite, en cambio, a un ámbito de normas morales y conductuales, a un estadio lógico anterior al contencioso judicial (o que prescinde de él). Un motivo más para considerar el Decálogo potencialmente antiguo, al margen de toda operatividad judicial que comportaría relaciones históricas concretas.

7. Las reivindicaciones sociales

Entre los diversos textos legislativos, todos ellos bastante (o muy) tardíos, el único que acaso haya conservado indicaciones pertinentes a la sociedad israelita premonárquica es el llamado «Código de la Alianza» (Ex 21:1-23:19). Lógicamente atribuido también a Moisés y colocado incluso inmediatamente después del Decálogo, como si fuera casi un desarrollo directo suyo, tiene una redacción que la crítica textual consideraba «elohísta» (es decir, septentrional del siglo VIII), con alguna evidente inserción deuteronomista. Que proviene del reino del norte y data de época anterior a la Cautividad nos lo indica además la profusión de altares, que serán prohibidos por la reforma de Josías y censurados por la corriente deuteronomista, y nos lo confirma asimismo la alusión que aparece en Amós (2:8) a la norma (Ex 22:25-26) de restituir antes del ocaso el manto tomado en prenda. Las normas de derecho penal y civil descritas en el Código de la Alianza encajan perfectamente con una sociedad de aldea, con una economía agropastoral, en la que destaca la ausencia de toda instancia superior (ya sea el rey, el palacio o el templo). El culto es celebrado en la esfera personal y «en cualquier lugar», con altares de tierra y con la prohibición de adorar imágenes hechas de metales preciosos.

Algunas de las normas enunciadas tienen paralelismos en las legis-

laciones mesopotámicas del segundo milenio, incluso en puntos tan concretos que excluyen cualquier tipo de coincidencia casual. Un ejemplo es el caso (Ex 21:28-32) del toro que acornea a otro toro, o a una persona libre, o a un esclavo, y que exige la muerte del toro «asesino», pero con la responsabilidad de su propietario sólo en caso de que ya anteriormente hubiera sido advertido de la peligrosidad del animal, circunstancia que encontramos a su vez en las leyes de Eshnunna y Hammurabi. Ahora bien, aunque es innegable que las normas sociojurídicas son bastante estables incluso a largo plazo, merece la pena subrayar la notable concentración de paralelismos mesopotámicos del segundo milenio precisamente en el Código de la Alianza, en una proporción bastante mayor a la de los otros textos legislativos posteriores. Nos enfrentamos a una colección de normas estrechamente anclada en las tradiciones jurídicas de la Edad del Bronce, y que razonablemente debemos atribuir a la primitiva sociedad israelita en vías de formación.

Pero hay algo todavía más indicativo, desde el punto de vista socioeconómico, y es la norma de que el «siervo hebreo» sea liberado al séptimo año:

> Si adquieres un siervo hebreo (*'ebed 'ibrî*), te servirá por seis años; al séptimo saldrá libre, sin pagar nada. Si entró solo, solo saldrá; si teniendo mujer, saldrá con él su mujer. Pero si el amo le dio mujer, y ella le dio a él hijos o hijas, la mujer y los hijos serán del amo, y él saldrá solo. Si el siervo dijere: Yo quiero a mi amo, a mi mujer y a mis hijos, no quiero salir libre, entonces le llevará ante Dios, y acercándose a la puerta de la casa o a la jamba de ella, le perforará la oreja con un punzón y el siervo lo será suyo de por vida. (Ex 21:2.5-6)

En este pasaje el término «hebreo» no tiene el valor étnico, que no asumirá hasta más tarde, sino el valor del *ḫabiru* de los documentos del Bronce Tardío: una persona de condición libre que, ante las dificultades de orden económico sobrevenidas (en la práctica por un endeudamiento irreversible) se ve obligado a entregarse voluntariamente como siervo para poder sobrevivir. En este caso se mantiene la conciencia de la condición libre de la persona y, por consiguiente, del carácter transitorio de su servidumbre. En tiempos del Bronce Medio, la liberación de los deudores esclavizados se producía por real decreto, normalmente en concomitancia (como si de una especie de amnistía se tratara) con la entronización de un nuevo rey. En una sociedad no monárquica, y cabría decir no estatalizada, la liberación sigue convencionalmente un ritmo septenal.

Hay otras normas relacionadas también con el problema de la servidumbre por deudas: se establece incluso que entre los miembros de la misma comunidad el préstamo no comporte interés alguno (Ex 22:24), lo que eliminaría el problema de raíz. Pero después se muestra una atención especial por los problemas de los trabajadores, tanto siervos como residentes, y se establece el descanso semanal (*šabbāt*). Encontramos una atención semejante en otros corpus legislativos, que recogen el deber de asistencia al esclavo fugitivo (Deut 23:16-17) y la liberación (*šĕmiṭṭāh*) septenal que culmina en la gran remisión del «jubileo» (*yôbēl*) cada cincuenta años, después de un ciclo de siete por siete = cuarenta y nueve años (Lev 25:8-32). Como ocurre con los paralelismos del Oriente antiguo, es el peso cuantitativo lo que debemos considerar: mientras que en el código deuteronomista y en los códigos sacerdotales más tardíos las normas «sociales» son relativamente pocas, y se pierden en un conjunto de disposiciones de un tenor y unos objetivos totalmente distintos, el Código de la Alianza, en cambio, hace de ellas el principal centro de atención. Este conjunto de disposiciones sociales se caracteriza, en el plano formal, por una evidente dosis de utopía, subrayada por el empleo de la fórmula literaria «por seis años... pero al séptimo...» y, en consecuencia, por su carácter de declaración de principios más que de aplicabilidad práctica. Pero en el plano de los contenidos este conjunto de normas se contrapone radicalmente —punto por punto— a la praxis de la sociedad del Bronce Tardío, en la que eran habituales el préstamo a interés, la servidumbre durante un tiempo indefinido de los deudores que no pagaban, la búsqueda y captura de los esclavos fugitivos, etc. La normativa social israelita pretende a todas luces poner fin a estas prácticas, remitiéndose en todo caso a procedimientos que habían venido utilizándose hasta pocos siglos antes, cuando la condición libre de los deudores estaba tutelada y las tensiones sociales eran atenuadas de vez en cuando gracias a la intervención regia por medio de edictos de remisión (anulación de las deudas por préstamos a interés, remisión de los deudores esclavizados; véase § 1.10).

Así pues, los elementos de polémica social, que en los códigos posteriores (deuteronomistas y sacerdotales) volverán a plantearse con connotaciones nuevas (étnicas y religiosas) y como respuesta a situaciones también nuevas (la mezcla étnica posterior a la Cautividad), en el Código de la Alianza se enfocan mejor como respuesta a las condiciones socioeconómicas del Bronce Tardío. Si bien en la sociedad israelita naciente estaban presentes esas reivindicaciones y esos proyec-

tos utópicos, debemos atribuirlos con toda verosimilitud al elemento *ḫabiru*: los grupos de fugitivos que eran sometidos a un trato implacable por la élite sociopolítica de las ciudades cananeas y que precisamente por eso se habían visto obligados a tomar el camino de la fuga y la marginación, intentaron integrarse en la nueva sociedad que estaba creando normas destinadas a tutelar a los deudores y a salvaguardar su libertad.

8. La continuidad urbana y la simbiosis cananeo-filistea

La «nueva sociedad» que hemos venido describiendo hasta ahora es la que ocupa los altiplanos del norte (Galilea), del centro (Manasés-Efraím-Benjamín), del sur (Judá), parte de las mesetas de Transjordania (Galaad), y las zonas semiáridas del sur (Negev). Quedan excluidas las zonas agrícolas y más fuertemente urbanizadas de la costa (desde Gaza, en el extremo sur, hasta la bahía de Akkó, en el norte), la zona de colinas situada junto al litoral (Sefelá), el valle de Yezreel (desde Megiddó hasta Bet-Sean), y la cuenca media del Jordán, donde persisten las estructuras socioeconómicas y políticas heredadas del Bronce Tardío, y que incluso la tradición historiográfica posterior se resigna en buena parte a considerar «no conquistadas» (Jos 13:2-6 y Jue 3:1-6 para la costa; Jos 17:12-13.17 para el valle de Yezreel). Se trata prácticamente de la mitad del territorio palestino, y además de las zonas con una mayor densidad de asentamientos, que podían albergar por lo menos a las dos terceras partes de la población global. La existencia de rasgos permanentes no es, pues, un hecho marginal, sino un componente primario del cuadro.

La pentápolis filistea (descrita ya en § 2.2) se desarrolla vigorosamente durante la totalidad de los siglos XII y XI, sin sufrir las modificaciones ni las subordinaciones que la historiografía israelita posterior querrá imaginar para hacer sitio al reino unido de David. La documentación arqueológica se limita a tres de las cinco ciudades filisteas, que muestran un desarrollo paralelo. En Asdod (Azoto), el primer establecimiento filisteo (estrato XIII, a caballo entre finales del siglo XIII y mediados del XII), es un asentamiento de ocho hectáreas, desprovisto de muralla, con abundantes objetos de importación e imitaciones de cerámica micénica (III C1). En los estratos XII-XI (segunda mitad del siglo XII y todo el XI) la ciudad ocupa ya unas cuarenta hectáreas, está rodeada de murallas y se caracteriza por una cerámica bicolor filistea.

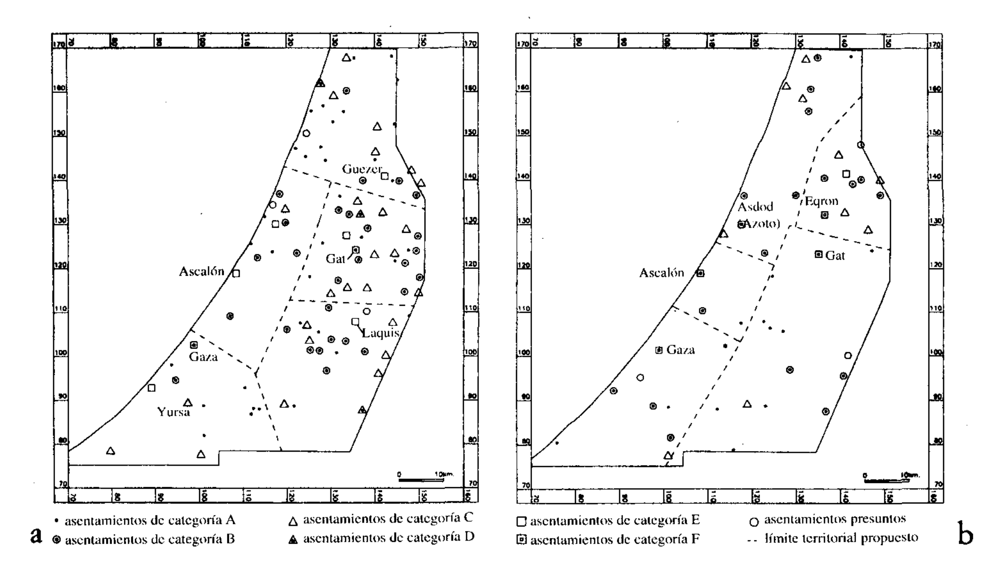


FIGURA 17. *La Pentápolis filistea: esquema de asentamientos. (a) Bronce Tardío (siglos XIV-XIII). (b) Hierro I (siglos XII-XI).*

Lo mismo ocurre en Eqron (Tel Miqne/Hirbet el-Muqanna), gran centro de unas veinte hectáreas: el estrato VII (primera mitad del siglo XII) carece de murallas y tiene restos de cerámica micénica, mientras que los estratos VI-IV (de mediados del siglo XII a comienzos del X) cuentan con murallas, edificios públicos, y cerámica filistea. Y lo mismo sucede en Ascalón (primera fase con cerámica micénica III C1 y luego una fase con cerámica filistea bicolor), que alcanza las sesenta hectáreas de extensión, con una muralla en torno a la ciudad semicircular pegada al mar. También los centros menores confirman este esquema: Tel Qasile (puerto en la desembocadura del uadi Yarqon, junto a Tel Aviv), estratos XII-X (mediados del siglo XII-comienzos del X), es un asentamiento pequeño (dos hectáreas), pero con una gran densidad de población y un templo interesante; y también Guezer XIII-XI, Tel Batash (¿la Timna de Sansón?) y Bet-Shemesh (III) muestran la misma solidez como asentamiento y la típica cerámica filistea. Con la segunda mitad del siglo XII los filisteos sustituyen a los egipcios en las guarniciones que éstos habían venido manteniendo (§ 3.9) en la costa (desde Deir el-Balah 3 hasta Tel Mor 4-3), pero también en la Sefelá meridional (Tel Sera VII, Tel Haror), en el Negev occidental (Tell Jemme JK, Tell el-Fara sur), y se adentrarán hasta el valle de Berseba (Tel Masos III-II).

Lejos de entrar en crisis debido al contacto con las tribus israelitas, las ciudades filisteas intentaron imponer su hegemonía a los estados nacientes de las mesetas (como veremos en §§ 4.4-5), y sobre todo expandirse por el norte a lo largo de la costa hasta el Carmelo, y luego por el interior a lo largo de la llanura de Yezreel hasta Bet-Sean y la cuenca media del Jordán (§ 4.3): expansión marcada, aparte de los datos bíblicos, por la difusión de la cerámica filistea. Llegados en forma de núcleos bien armados y resueltos, aunque en número reducido, los filisteos tuvieron que asimilarse indudablemente al ambiente cananeo predominante en la zona costera. Aun representando como inmigrantes (y a todas luces «extraños» por su lengua y su origen lejano) un elemento nuevo, acabaron convirtiéndose en los portadores de los rasgos fundamentales de la cultura urbana local, manteniendo una continuidad bastante mayor (si la comparamos con la «nueva sociedad» de las mesetas) con los sistemas de asentamiento y las tradiciones culturales del Bronce Tardío.

Al norte de la zona filistea, los centros fenicios, probablemente dependientes de Tiro y de Akkó, son menos conocidos desde el punto de vista arqueológico, pero probablemente se desarrollaran de manera análoga: a una serie de destrucciones a comienzos del siglo XII, que podemos relacionar con la invasión de los «pueblos del mar», siguió una rápida reconstrucción, con una cultura caracterizada por rasgos permanentes del Bronce Tardío, alguna que otra importación filistea, y por la aparición de elementos protofenicios. Los yacimientos arqueológicos más indicativos se encuentran en la bahía de Akkó: Tell Abu Hawam, en la costa, y Tell Keisan, en la llanura interior. La influencia fenicia, a juzgar por los indicadores arqueológicos disponibles, se difundió luego con el paso del tiempo tanto a lo largo de la costa, al sur del Carmelo hasta Dor, como por el interior de Galilea y el alto Jordán (recordemos los exploradores de Jue 18:7 que encuentran Lais/Dan tranquila y segura porque está bajo jurisdicción sidonia). Pero es el relato de Wen-Amun (*ca.* 1050; LPAE, pp. 508-515) el que nos suministra el cuadro mas colorista de las animadas actividades marineras y comerciales de los centros fenicios (Biblos, Tiro, Sidón), cuyos puertos son frecuentados por flotillas de los tjeker, de las compañías comerciales «privadas», y de Egipto, que sigue obteniendo madera del Líbano a cambio de rollos de papiro.

9. La permanencia de la presencia egipcia

Tras la invasión de los «pueblos del mar» en el octavo año de Rameses III, el imperio egipcio de Levante sufrió una drástica modificación: todo el territorio, excepto la franja costera, fue abandonado a su suerte, y también en la costa la administración —como acabamos de ver— pasó a manos de los filisteos, los tjeker y los shardana. Los reyezuelos locales de las zonas montañosas, sometidos a la presión tribal, más apremiante que nunca, no podían más que repetir con amargura la constatación (que ya hemos escuchado resonar una y otra vez en época amarniense, § 1.5) del silencio/inercia del faraón. Es posible incluso que un eco de ese *topos* se encuentre, a modo de relectura desde el punto de vista tribal, en los versículos de los que arranca el relato de la batalla de Gabaón, único episodio bélico del libro de Josué que puede tener algún viso de autenticidad, en medio de tantos relatos tardíos, etiológicos y tendenciosos (véase §§ 13.3-5):

> Sol, detente (*dôm*) sobre Gabaón;
> y tú, luna, sobre el valle de Ayalón. (Jos 10:12)

Lo que temían las ciudades era lo que esperaban, en cambio, las tribus: si el «Sol» (epíteto recurrente del faraón) «está detenido» (*dāmam/dāmāh*, del mismo modo que *qâlu* significa «callar/estar quieto/no intervenir»), nosotros podremos derrotar a los ejércitos de las ciudades cananeas, abandonadas a su suerte por el soberano inmóvil.

No obstante, Egipto no estaba completamente fuera de juego y, como de costumbre, se desinteresaba de lo que no le convenía defender para concentrarse en lo que consideraba fundamental. Fundamental era para entonces la costa, fundamental era el acceso al cobre de la Arabá, y fundamental era el acceso a los cedros del Líbano. Es probable que durante toda la época tardorramesida, desde Rameses III hasta al menos Rameses VI, los egipcios continuaran creyendo que el territorio cananeo-filisteo de la costa y de la llanura de Yezreel estaba bajo su soberanía. Tras las destrucciones de comienzos del siglo XII (atribuibles a los invasores), los yacimientos caracterizados por la existencia de signos notables de presencia egipcia fueron reconstruidos en su mayoría de forma inmediata y dan muestras evidentes de continuidad. Y esto vale para el estrato VII de Megiddó (que por lo demás era la sede de un reyezuelo local), con su palacio, sus marfiles egiptizantes (con una ins-

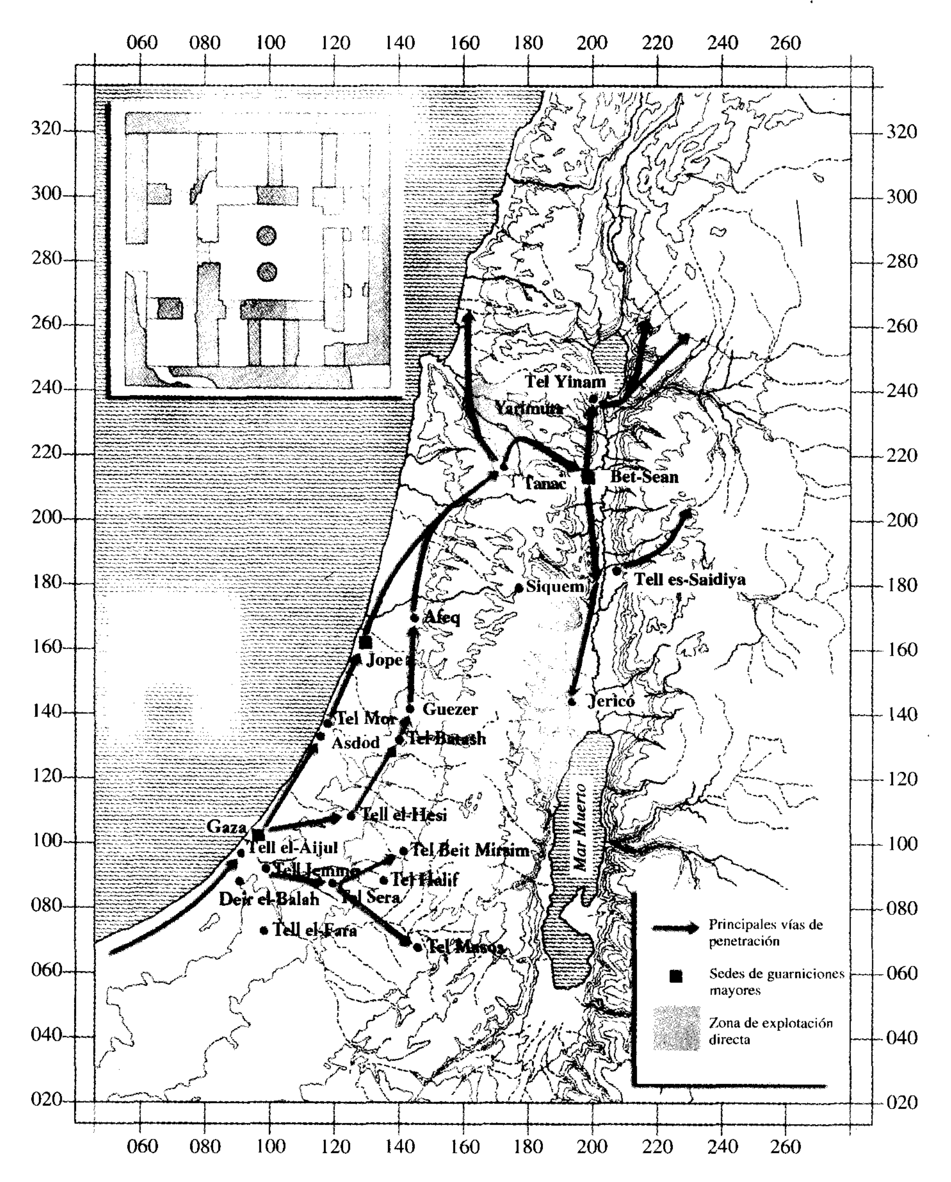


FIGURA 18. *Las residencias egipcias. En el recuadro: la residencia 1500 de Bet-Sean.*

cripción de Rameses III) y la estatua de Rameses VI. Y vale también para las sedes de guarniciones egipcias como Bet-Sean VI, con templo y residencia egipcia, capiteles en forma de papiro, sarcófagos antropoides e inscripciones de Rameses III; como Laquis VI, con su templo y

sus capiteles papiriformes, inscripción de Rameses III y *ostraka* con escritura hierática; como Tel Sera IX (cerca de Guerar), con residencia egipcia y *ostraka* hieráticos; como Tel Mor 6-5 (en la costa, cerca de Asdod), con fortaleza egipcia cuadrada; o como Tell el-Fara Sur, con escarabeos de Rameses III, IV y VIII en la necrópolis. La misma presencia se mantiene en las minas de Timna (en la Arabá sur, a treinta kilómetros del golfo de Aqaba), explotadas por los egipcios al menos hasta los tiempos de Rameses V, en torno al 1150, y luego abandonadas para siempre; y en la fortaleza con casamatas de Ain Ghadian, diez kilómetros más al norte, en uno de los pocos oasis de la Arabá, instalada a todas luces con el fin de controlar y proteger el acceso a las minas de Timna.

Recordemos que ese mismo establecimiento de los filisteos en la costa meridional (y presumiblemente de los tjeker en Dor) se había producido ya con el aval del faraón, en un intento de mantener, a través de persona interpuesta, un control que ya no era capaz de ejercer mediante la simple presencia de «residencias» y jefes de guarnición egipcios. Ya hemos citado el relato de Wen-Amun, en el que el papel de Egipto, más allá de la disputa literaria entre la «teología» del enviado egipcio que presenta el suministro de troncos de cedro como un tributo a Amón, y el pragmatismo mercantil del rey de Biblos, que quiere ser pagado debidamente y por anticipado, la presencia egipcia sigue basándose no sólo en el prestigio, sino en una actividad comercial fuerte, que con la desaparición de la capacidad disuasoria del elemento militar, se replantea sobre bases mercantiles:

> ¿Acaso no hay aquí (en Biblos), en mi puerto, veinte naves que mantienen relaciones comerciales con Esmendes (el regente del Delta)? Y en cuanto a Sidón, el otro lugar por el que has pasado, ¿acaso no hay aquí otras cincuenta naves que mantienen relaciones comerciales con Warkatel y que van camino de su casa? (LPAE, p. 600)

Veremos cómo todavía en tiempos de Sesonquis (925) las actividades militares egipcias se desarrollarán sobre todo a lo largo de las franjas de llanura, evitando en la medida de lo posible adentrarse en los territorios tribales de las mesetas. Por lo demás, esta soberanía teórica de Egipto sobre Palestina no desapareció con el fin del segundo milenio: durante toda la Edad del Hierro Egipto siguió teniendo sus miras puestas en Palestina, y los estados palestinos siguieron viendo a Egipto como el país de refugio durante las constantes hambrunas y para los desterrados «políticos», y como potencial protector frente a las amenazas procedentes del norte.

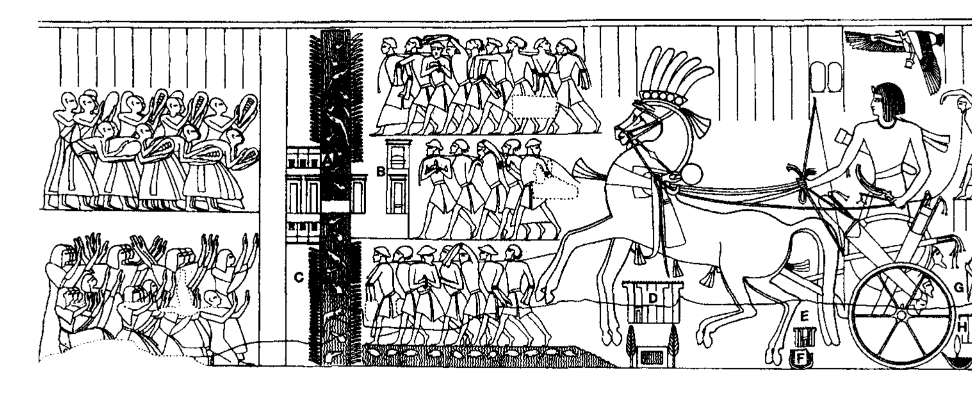
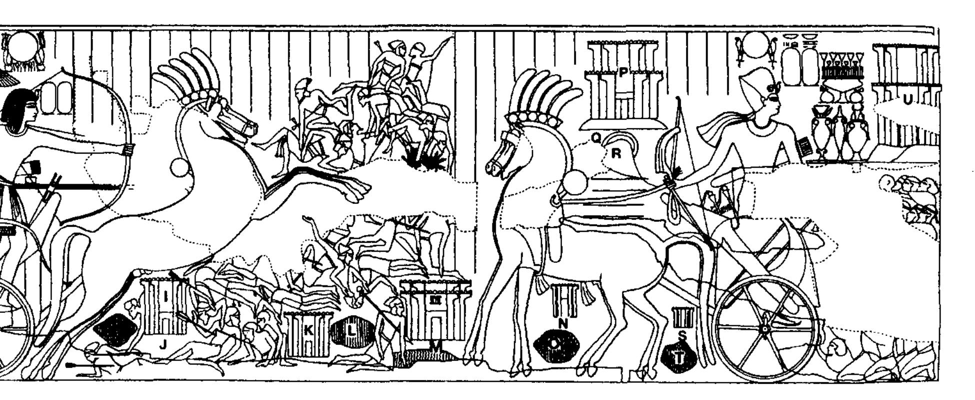


FIGURA 19. *La «ruta de Horus» en las representaciones egipcias de Setos I en Karnak. La ruta llega a Sile (B) en el brazo oriental del Delta, a Rafia (U) a la entrada de Canaán, a través de una serie de fortalezas (D, E, G,*

10. ESTADOS ÉTNICOS Y CIUDADES ESTADO: LAS DOS CULTURAS

La distinción entre una zona de asentamiento tribal en los altiplanos y las mesetas del interior, y una zona de urbanización ininterrumpida en la costa y en los grandes valles, corresponde en el plano institucional a la coexistencia de dos tipos de formación política, que podemos llamar ciudad estado y estado «étnico», según la terminología que expondremos en breve. Considerando la carencia de fuentes escritas de la época y la deformación de las informaciones contenidas en la historiografía posterior, la reconstrucción es necesariamente esquemática, sin que llegue más que a identificar unas líneas de tendencia y unos «tipos» convencionales, en la idea de que éstos existieron en su forma más característica en la fase inicial de la Edad del Hierro, inmediatamente después de la transición de una época a otra, para ir después diluyéndose y confundiéndose progresivamente a consecuencia de los acontecimientos históricos.

Las ciudades estado son las herederas directas de los «pequeños reinos» del Bronce Tardío: mantienen las dimensiones de éstos, su ordenamiento institucional, y su relación con las zonas agrícolas circundantes. En la pentápolis filistea, las dimensiones pueden estimarse en los cuatrocientos-ochocientos kilómetros cuadrados para los estados costeros (Ascalón, Gaza y Asdod), y en torno a los seiscientos-mil doscientos kilómetros cuadrados para los del interior (Eqron y Gat). Pero la densidad del asentamiento, mayor hacia el norte y hacia la costa, compensará en parte las diferencias, y se ha calculado que la pobla-



I-J, K, P-Q) y de pozos/estanques (F, H, L, M, N, O, S), cuyos nombres se especifican.

ción total era de unos treinta mil habitantes (de los cuatro-cinco mil de Gat y Gaza, a los seis mil de Ascalón, o los ocho mil de Eqron y Asdod). Nótese que la población está en leve decremento respecto al Bronce Tardío, pero estructurada de modo distinto: menos aldeas y más centros «urbanos». Una densidad análoga puede calcularse para la llanura de Yezreel.

Todos estos estados están centrados en una ciudad capital que destaca de forma bastante clara dentro de la escala de asentamientos: a su alrededor hay dispuestas otras poblaciones agrícolas menores, pero el radio de acción de la capital es tal que no necesita distritos administrativos intermedios. La capital tiene evidentemente un palacio real (a juzgar por Megiddó, y a la espera de que se localicen los palacios de los *sĕrānîm* filisteos), según la tradición de los que había en el Bronce Tardío, y no cabe pensar que no dispusiera de una administración formal y escrita —aunque la escritura está poquísimo atestiguada en los siglos XII-XI— y que no contara con un sistema fiscal para transportar los productos del campo a la ciudad y al palacio. Existían además templos, aunque de dimensiones modestas. Había una tradición artesanal, heredera de la del Bronce Tardío (piénsese en los marfiles de Megiddó), y especialistas en el culto y las actividades relacionadas con él (cantores y vaticinadores). La monarquía era sin duda hereditaria, pero probablemente estaba rodeada de organismos colegiados (como el *mô'ēd* de Biblos, citado en el relato de Wen-Amun).

Distinto es el ordenamiento de los llamados «estados étnicos», que basan su identidad en los lazos gentilicios más que en la residencia territorial. Su extensión es mucho mayor (aunque menos fácilmente de-

finible): los núcleos de Judá y Efraím-Manasés giran en torno a los mil kilómetros cuadrados cada uno, y dimensiones análogas tienen los núcleos de Moab y de Ammón. En plena madurez, el reino de Judá se extenderá a lo largo de casi tres mil kilómetros cuadrados y el de Israel alrededor de los cuatro mil quinientos, por no hablar de Aram-Damasco. La población, en cambio, es bastante más dispersa y también inferior a la de las ciudades estado en el cómputo global. Están sobre todo ausentes (o casi) las ciudades, que sólo se desarrollarán posteriormente para hacer frente a la necesidad de gestión de unas formaciones estatales que se han vuelto ya demasiado complejas.

En el modelo ideal originario, el estado étnico apenas tiene necesidad de un apoyo urbano y administrativo, encontrando su cohesión en la estructura gentilicia y tribal de la sociedad, en su ordenamiento más igualitario que jerárquico. Así pues, cuando existe una dirección —de la que no se puede prescindir—, ésta es más ocasional (por necesidades de guerra) que estable, más carismática que hereditaria, basada en las estructuras gentilicias más que en las administrativas. Por lo demás, en su forma más típica, el estado tribal no tiene un sistema fiscal capaz de sustentar una clase dirigente estable. Por otra parte, mientras que la ciudad estado no desarrolla una solidaridad y una conciencia comunitaria que no sea la que viene dictada por la organización administrativa del territorio, el estado étnico desarrolla un fuerte sentido de pertenencia al grupo basado en la conciencia (o teoría) de la ascendencia común, en la existencia de un dios «nacional», y en el mecanismo de inclusión/exclusión en el que se inspiran las leyes de la hospitalidad y del connubio. Los «hijos de Ammón» o los «hijos de Israel» no tardan en convertirse en los ammonitas o los israelitas, mientras que los súbditos del rey de Tiro o del rey de Asdod siguen siendo justamente eso, y las definiciones étnicas del tipo «fenicios» o «filisteos» les son atribuidas desde fuera e incluyen una pluralidad de formaciones estatales independientes unas de otras.

Con el paso del tiempo, los dos tipos tienden a converger, y sobre todo el tipo étnico se verá obligado a adoptar ordenamientos cada vez más parecidos a los de los estados ciudadanos de vieja tradición. Pero el sentido de «etnia», de pertenencia a un grupo humano definido por su ascendencia gentilicia, se perpetúa en el tiempo hasta desembocar en los estados «nacionales», dentro de los límites en los que este término (tan impregnado de connotaciones modernas) puede aplicarse a una realidad institucional como la de la Palestina de la Edad del Hierro.

En cuanto a la definición de un dios «nacional», conviene precisar desde este mismo momento que se trata de un proceso largo. La adopción de Yavé como dios de las tribus israelitas, desde la fase de etnogénesis, constituye a todas luces una reelaboración historiográfica posterior. Incluso el papel de Yavé (en la forma Yavé Sebaot) en episodios cruciales como la batalla de Tanac (véase § 4.3) resulta sospechoso. Es muy indicativo el hecho de que ninguno de los Patriarcas, ninguno de los epónimos tribales, ninguno de los «Jueces» ni ninguno de los reyes de la fase formativa lleve un nombre yaveísta. Es indudable que éstos existían (baste pensar en Josué y luego en Jonatán, hijo de Saúl), pero en un porcentaje muy modesto, no muy distinto o, si acaso, inferior a otros teóforos compuestos de Baal, El, Anat, Sedec, Shalom, etc. Tenemos buenos motivos para pensar que el culto de Yavé se convirtió en culto «nacional» del reino de Judá durante los cincuenta años que van de 900 a 850 (véase § 6.5), y para el reino de Israel durante los cincuenta años comprendidos entre 850 y 800 (véase § 5.7).

Capítulo 4

EL PROCESO FORMATIVO (ca. 1050-930)

1. EL MOSAICO PALESTINO EN UNA PERSPECTIVA AMPLIADA

El proceso formativo de entidades políticas que podemos calificar propiamente de israelitas se sitúa en un escenario caracterizado por unos factores sumamente aclaratorios. El hundimiento del sistema regional del Bronce Tardío deja a todo Levante en condiciones de autonomía y por lo tanto de libertad de acción respecto a las interferencias externas. La crisis del centralismo palaciego permite reequilibrar (respecto al pasado reciente) el peso político-institucional y socioeconómico de los componentes agropastorales de base. Los procesos de innovación tecnológica y de sedentarización tribal comportan una mayor condensación demográfica y una ampliación de los horizontes cognoscitivos, económicos y políticos tanto en el sentido espacial como social.

Las tribus israelitas no son las únicas que se inscriben en semejante escenario. Están en contacto con otras gentes respecto a las cuales se sienten más o menos afines, y son más o menos complementarias (o competitivas) en el plano económico y en la explotación de los recursos. Es interesante señalar que la diversidad y la complementariedad son los rasgos que prevalecen respecto a las viejas (o nuevas) ciudades estado, mientras que la afinidad y la rivalidad son los que predominan con respecto a otras gentes de origen tribal y de vocación política «nacional». El conflicto con las primeras puede ser también drástico, asumir formas violentas y desembocar en crisis agudas, pero a largo plazo da lugar a soluciones más complejas y con tendencia a la estabilidad. El conflicto con las segundas, en cambio, precisamente porque se produce dentro de una opinión común, de un planteamiento análogo de la explotación territorial, resulta insalvable durante más tiempo.

La fase que aquí definimos «formativa» y que abarca casi un siglo y medio (a caballo entre los siglos XI y X), parte de un estrato de gran fragmentación de ciudades estado y de pequeñas entidades tribales para llegar a estabilizarse en una media docena de entidades políticas de dimensiones medianas. Parte de una fuerte distinción (casi un «descoyuntamiento») entre las dos culturas descritas en el capítulo anterior, con interferencia de una tercera cultura: a la agrourbana de las llanuras y a la agropastoral de las mesetas debemos añadir la plenamente pastoral de los desiertos del interior, que por su movilidad se insinúa en varias ocasiones en el territorio palestino. El punto de llegada supone la recomposición de estas culturas diversas (al menos la de las dos primeras) en una sociedad compleja y económicamente interactiva.

Las ciudades estado de la costa meridional encuentran un motivo unificador de carácter étnico, que lleva a los filisteos a comportarse por norma general de forma coordinada en sus relaciones con las otras etnias en formación que existen en las proximidades de su territorio. Y encuentran una salida a la necesidad de interacción con realidades distintas penetrando en el interior: en los campos de la Sefelá, en las estepas del Negev y en las llanuras interiores del norte.

Las tribus de las mesetas intentan constituir un conglomerado tribal urbano reutilizando primero los estados «dimórficos» preexistentes de Jerusalén y Siquem, y luego de modo más resuelto englobando zonas agrourbanas en la llanura de Yezreel y en la costa. Procesos de aglomeración política similares a los de la zona israelita, grosso modo al mismo ritmo y con las mismas modalidades, se producen en Transjordania en el caso de otros grupos tribales que, por sus motivaciones y sus presupuestos (de origen, de religión), que en parte se nos escapan, deciden diferenciarse claramente de los protoisraelitas y también entre ellos. El primer conglomerado, por orden cronológico, parece que fue el de los ammonitas, al este de la cuenca media del Jordán, al que siguen el de los moabitas, al este del mar Muerto, y por último el de los edomitas, el este de la Arabá. Más al norte se unen grupos tribales arameos, que dan lugar primero al pequeño estado de Guesur, al este del lago Tiberíades (bien documentado arqueológicamente en Tel Hadar II y en Bet-Saida), y luego al de Soba, más extenso, que va desde las fuentes del Jordán hasta el valle de la Beqa libanesa. El impacto de los arameos sobre el escenario palestino es todavía modesto en la fase formativa: nada comparable a lo que luego tendrá lugar durante la segunda Edad del Hierro (véase § 5.5).

Las dimensiones de estas formaciones estatales son análogas a las

de las formaciones israelitas de Cisjordania: el reino de Ammón o el de Moab tienen una extensión similar a la de los reinos de Saúl o David. Similar también es la base tribal, como conglomerado de clanes que se reconocen emparentados mediante la redacción de genealogías más o menos ficticias: sabemos (por Gén 37) que los edomitas se subdividieron en doce clanes cuyos epónimos son los hijos de Esaú habidos con tres esposas distintas, a los que se unen los amalecitas, descendientes de una concubina del propio Esaú. Parecida es también la integración de algún centro urbano ya existente, sobre todo en las proximidades del valle del Jordán. En este escenario, no deja de ser significativo de cómo los procesos de aglomeración étnica siguen unos procesos distintos del puramente ambiental el hecho de que la zona de Galaad, enclavada entre arameos y ammonitas, decidió dar la precedencia en el ámbito simbólico (genealogías tribales) y en el operativo (comercio y matrimonios, milicia común) a las relaciones con las tribus de Cisjordania y no a sus vecinos más inmediatos, con los cuales está, por el contrario, en continua hostilidad, a menudo grave. Con el paso del tiempo, esa anomalía permitirá a los estados de Cisjordania integrarse plenamente en las luchas por el control del gran eje caravanero que atravesaba de sur a norte toda Transjordania.

La gran ruta caravanera está ya abierta a mediados del siglo X en su terminal más septentrional, Hindanu, en la cuenca media del Éufrates:

> Gentes de Tema y de Saba, cuyas moradas están lejos, un mensajero de las cuales no vino a mi presencia y que no se habían presentado ante mí; una caravana suya se acercó al pozo Martu y al pozo Halatum, y pasaron adelante hasta llegar a Hindanu. Yo me enteré a mediodía en Kar-Apladad, aparejé mis carros, por la noche crucé el río, y al día siguiente, antes del mediodía, llegué a Azlanu. Tres días permanecí en Azlanu, y al tercero llegaron. A cien los capturé vivos y tomé doscientos dromedarios suyos con sus mercancías: lana purpúrea, hierro, alabastro, y todas las demás cosas. Me apoderé de un gran botín y me lo llevé a Suhu. (RIMB 2, p. 300).

Este panorama que nos ofrece un gobernador de Suhu hacia 750 puede trasladarse dos siglos más atrás, mediante el análisis de las importaciones del norte y el sur de Arabia que recogen las inscripciones asirias, todas ellas concentradas en torno a la terminal de Hindanu desde aproximadamente 950.

El interés evidente de los nuevos estados étnicos por las riquezas que transitaban por la ruta caravanera no debe hacernos olvidar que

Egipto	*Horizontes arqueológicos*		*Noticias históricas*	
	litoral	*mesetas*	*trad. bíblicas*	*documentos externos*
1200 Minemptah 1224-1204 4 reinados breves 1204-1186			«Éxodo» *ca.* 1260 Llegada a Canaán *ca.* 1220	*ca.* 1210 estela de Israel de Minemptah
Rameses III 1184-1153	*ca.* 1180 invasión de los «pueblos del mar»			Gran inscripc. de Rameses III
1150 Rameses IV 1153-1146 Rameses V 1146-1142 Rameses VI 1142-1135 Rameses VII 1135-1129 Rameses VIII 1129-1127 Rameses IX 1127-1109	*ca.* 1150-1100 cerámica monocroma (Mic. III C)	*ca.* 1200-1050 poblados «ligeros»	*ca.* 1150 Ehud *ca.* 1110 Débora/Barac	Estelas de Rameses III en Laquis, Megiddó, Bet-Sean *ca.* 1150 Egipto abandona Timna *ca.* 1140 estatua de Rameses VI en Megiddó
1100 Rameses XI 1099-1069 Esmendes 1069-1043 1050 Amenemnisu 1043-1039 Psusenes I 1039-991 1000 Amenemope 991-984 Osorcón 994-978 Siamun 978-959	*ca.* 1100-960 cerámica bicolor (filistea)	*ca.* 1050-960 poblados «pesados»	*ca.* 1060 Gedeón *ca.* 1040 Abimelec Saúl 1020-1010 David 1010-970	*ca.* 1110 Arameos en Siria Tiglat-pileser I en Fenicia *ca.* 1060 Ashur-bel-kala en Fenicia *ca.* 1050 Wen-Amun
950 Psusenes II 959-945 Sesonquis 945-924	*ca.* 960-925 transición Hierro I/Hierro II		Salomón 970-930 925 Inv. de Sesonquis	*ca.* 950 comienzo de la ruta caravanera surarábiga hasta Hindanu *ca.* 950 Yehimilk

ésta se hallaba firmemente en manos de las tribus camelleras del interior del desierto: ismaelitas, madianitas y amalecitas, cuyo epicentro no estaba en Transjordania, sino en el Hiyaz, y tras las cuales se vislumbraban otras gentes hasta el extremo meridional de la península Arábiga, tribus consideradas al mismo tiempo muy próximas y muy hostiles, y con las cuales no es posible llegar a ningún acomodo que permita una coexistencia estable. Los israelitas les reconocían un parentesco genético, aunque fuera lejano, expresado por medio de genealogías, pero sobre todo de historias de «alejamiento» (la historia de Agar e Ismael, arrojados por Abraham al desierto, Gén 21:9-20; el alejamiento de Quetura y de sus hijos, entre los cuales estaba Madián, «hacia Oriente», Gén 25:1-6), cuya finalidad es fundamentar su colocación en el interior del desierto, en una zona externa respecto al paisaje agropastoral normal de Palestina.

Los ismaelitas ocupan gran parte del Hiyaz central, pero sobre todo el uadi Sirhan, la gran depresión alargada que une la Arabia central (Dumat al-Jandal) y la comarca de Ammán. La lista de los descendientes de Ismael (según la óptica genealógica de Gén 25:12-14) incluye no sólo los nombres bien conocidos de Duma y Tema, sino también a dos grupos particularmente vinculados al uadi Sirhan: Nebayot y Quedar. Éstos están destinados a convertirse en grandes potencias y a tener gran notoriedad en época neoasiria, sobre todo en el siglo VII, mientras que Tema conocerá su mayor auge en tiempos de Nabonedo, hacia mediados del siglo VI. Desde el punto de vista palestino, pues, los ismaelitas son un conjunto muy extenso de tribus importantes, situadas en medio de las rutas caravaneras de procedencia surarábiga.

Los madianitas ocupan la parte septentrional del Hiyaz, la meseta de al-Hisma, llegando por el oeste hasta el mar y por el norte hasta los confines de la actual Jordania. Abundantes ejemplares de la característica cerámica pintada madianita han sido descubiertos en los grandes yacimientos urbanos norarábigos de Quraya y de Tema, y en poblados menores de la misma zona, pero también (como importaciones) en territorio edomita, en Timna y Tell el-Heleifeh, e incluso en el Negev (Tel Masos) y más allá, lo que asegura su datación en los siglos XIII-XII (sin excluir su prolongación a las primeras centurias del I milenio). Desde su epicentro al norte del Hiyaz, los madianitas tenían frecuentemente ocasión de pasar a Palestina, por cuanto estaban especializados no sólo en el comercio caravanero, sino también en los perjudiciales robos de ganado, gracias a la movilidad y la rapidez (asegurada por el

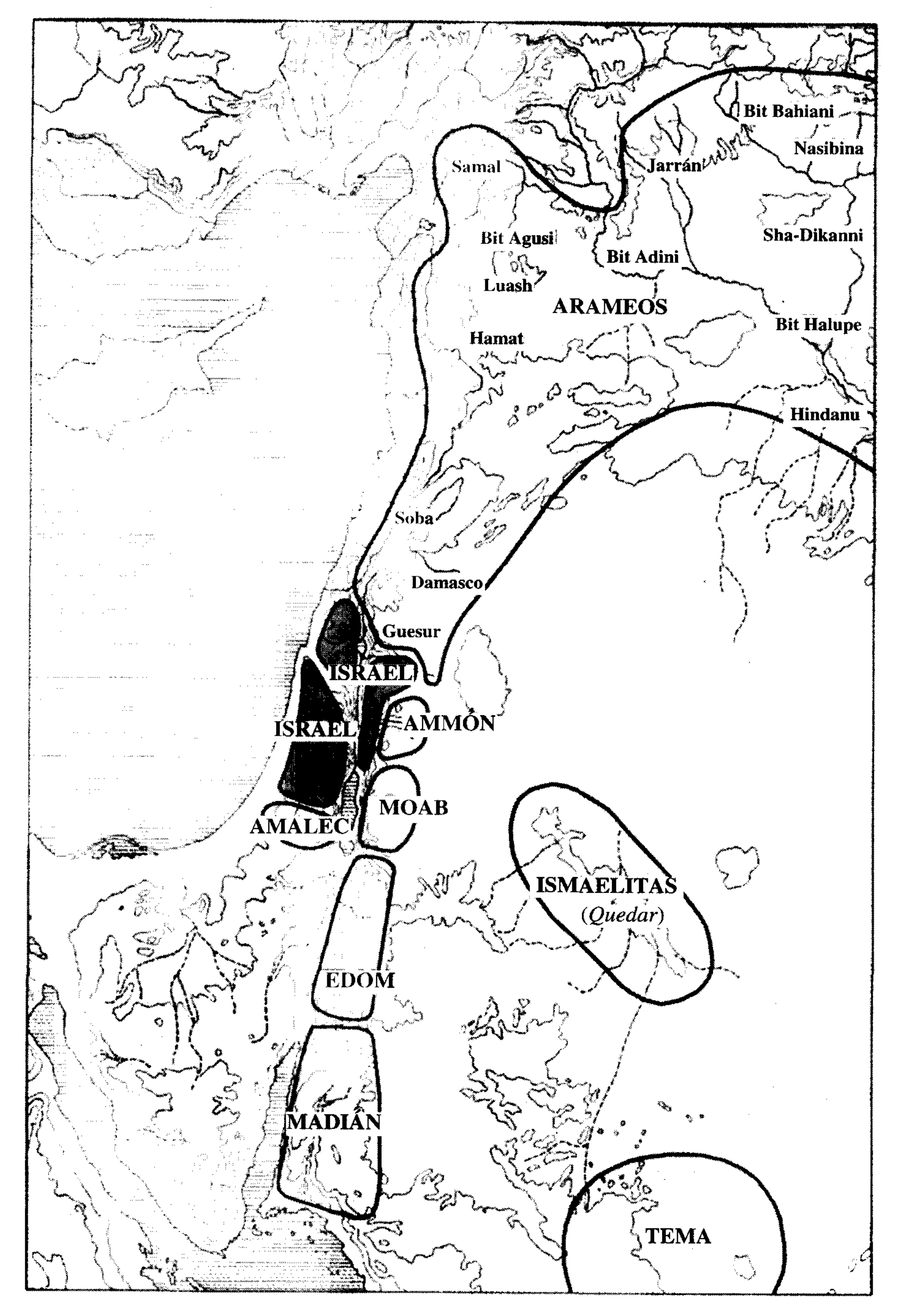


FIGURA 20. *Palestina en su contexto ampliado: distribución de los estados étnicos de la primera Edad del Hierro.*

uso del dromedario), que les permitía dar sus golpes en el interior de Cisjordania y retirarse inmediatamente sin que nadie los molestara. Como cuenta el comienzo de la historia de Gedeón:

> Por miedo a Madián se hicieron los hijos de Israel los antros que hay en los montes, las cavernas y las alturas fortificadas. Cuando Israel había sembrado, subía Madián con Amalec y con los Bene Quedem [los hijos de Oriente] y marchaban contra ellos; acampaban en medio de Israel y devastaban los campos hasta cerca de Gaza, no dejando subsistencia alguna en Israel, ni ovejas, ni bueyes, ni asnos, pues subían con sus ganados y sus tiendas como una nube de langostas. Ellos y sus camellos eran innumerables y venían a la tierra para devastarla. (Jue 6:2-5)

Por último, los amalecitas son los que penetraron de un modo más estable en la Cisjordania meridional, donde ocupan ampliamente el Negev: la primera fase de asentamientos del Hierro I en el valle de Berseba (Tel Masos III B y Berseba IX) debe atribuirse con toda probabilidad a los amalecitas. También éstos, además de controlar la ruta caravanera transversal que unía Edom y Gaza, último sector (breve, pero estratégicamente decisivo) del ramal mediterráneo de la gran ruta caravanera de remotos orígenes en el sur de Arabia, se lanzaban también al robo de ganado y de cosechas en las mesetas centrales, lo que daba lugar a graves conflictos con las tribus israelitas (véase § 4.4-5).

Los noticias textuales bíblicas acerca de ismaelitas y madianitas son de redacción más bien tardía, y coinciden con el máximo desarrollo de estas gentes en el siglo VII-VI, desarrollo documentado tanto por los textos asirios y babilonios como por las escasas informaciones que la arqueología ha logrado arrebatar al territorio vedado de la Arabia Saudí. No obstante, los datos arqueológicos relativos a la aparición de etnias norarábigas en la primera Edad del Hierro (madianitas y amalecitas) garantizan una veracidad básica al cuadro que acabamos de bosquejar.

Fueron, pues, las rutas caravaneras y el uso del camello los elementos que ensancharon (y mucho) el horizonte de conocimientos y de relaciones de la Edad del Hierro respecto a la mayor estrechez de los escenarios del Bronce Tardío. En compensación, cayó la red de contactos diplomáticos, hecha de intercambios de regalos y de matrimonios dinásticos, de mensajeros y de mercaderes, de soldados y de funcionarios, que durante el Bronce Tardío había situado a Palestina en el centro de los intensos intercambios que mantenían las grandes potencias extranjeras (Egipto, Hatti, Mitanni, Asiria y Babilonia). En la épo-

ca que estamos examinando aquí, Egipto mantiene todavía algunas pretensiones formales de dominio, que, sin embargo, no está en condiciones de traducir en acciones concretas. En el norte, una vez derrumbado el imperio hitita, habrá que aguardar a la aparición del imperio asirio para encontrar una potencia extranjera capaz de dominar parte del Levante. Si ya en torno al 1100 Tiglat-pileser I manifiesta el interés asirio por Levante, dicho interés va dirigido hacia las ciudades portuarias fenicias, no desde luego hacia los reinos del interior. Y el mismo escenario sigue siendo válido en tiempos de Asurbanipal II, hasta mediados del siglo IX.

En definitiva, de 1150 a 850 todo el Levante puede desarrollar sus distintas dinámicas políticas al margen de las intrusiones externas. Esas dinámicas se desarrollan progresivamente y con dimensiones homogéneas en toda la franja siropalestina; pero muestran una mayor capacidad de consolidación y unas dimensiones más amplias en el norte que en el sur, y en la costa que en el interior. La zona ocupada por las tribus israelitas, situada en el interior y en la parte meridional de Levante, no puede pretender tener, desde luego, unos antecedentes milagrosos.

2. Las mesetas centrales y el papel de Jerusalén y Siquem

Ya hemos visto (§§ 1.3, 3.1) que las mesetas centrales, debido a su conformación ambiental, no albergaban una red demasiado densa de ciudades estado, sino que se concentraban sólo en torno a dos ciudades palaciegas: Siquem al norte y Jerusalén al sur. En los territorios de estas dos ciudades toma cuerpo a comienzos de la Edad de Hierro el establecimiento más precoz y más intenso del nuevo elemento tribal. En esta fase formativa, correspondiente al escenario arqueológico más avanzado del Hierro I (el de los poblados elípticos y las casas de pilastras), la pequeñez de las dos ciudades, contrapuesta al vigoroso crecimiento del elemento tribal, dio lugar a una relación que ha sido definida como «estado dimórfico» (en el sentido de urbano y tribal a la vez).

Es comprensible que el control ejercido por los dos palacios reales sobre su territorio, relativamente amplio, no pudiera ser igual al que ejercían las ciudades estado de las llanuras. Bajo la presión de los elementos tribales, debió de producirse un viraje progresivo desde una situación en la que el palacio real controlaba con mayor o menor eficacia la totalidad del territorio, pasando por una fase de control incierto

y de autonomía cada vez mayor de los elementos tribales en la toma de decisiones, hasta otra en la que son dichos elementos tribales los que se imponen a los viejos palacios y los engloban en una nueva formación política. Se trata, pues, de un proceso de evolución interna, bastante diferente del que tuvo lugar en las llanuras, donde las ciudades estado, pequeñas, pero compactas, entraron en colisión con los elementos tribales, que les resultaban fundamentalmente ajenos.

Ya en el siglo XIV, en tiempos del archivo de el-Amarna, Siquem y Jerusalén se caracterizaban, respecto a las ciudades estado «normales» y más pequeñas de las llanuras, por tener una tendencia expansionista y por mantener una conexión especial con los elementos *ḫabiru*:

> Ha muerto Labaya (rey de Siquem), que tomaba nuestras ciudades, pero ahora Abdi-Heba (rey de Jerusalén) es como un segundo Labaya y toma nuestras ciudades. (LA 27, enviada por el rey de Gat)

> ¿Deberíamos acaso hacer nosotros también como Labaya, que puso a Siquem en manos del enemigo (*ḫabiru*)? (LA 37, enviada por Abdi-Heba)

> He aquí que los dos hijos de Labaya han dado su plata a los *ḫabiru* y a los suteos, para que actúen con hostilidad contra mí. (LA 94, procedente de Megiddó)

La fase de transición es la más interesante, aunque también la más difícil de reconstruir. Respecto a ella se dieron dos puntos de vista contrapuestos (y eventualmente dos tradiciones históricas distintas), aunque coincidentes en el tiempo. Desde el punto de vista de las ciudades estado, la impresión que se tenía era la de una agitación progresiva de los elementos pastorales, y la de que cada vez resultaba más difícil controlar el territorio. Desde el punto de vista de los grupos pastorales, la impresión predominante, en cambio, era la de una toma de conciencia política cada vez más profunda, y la de que cada vez había un número mayor de estructuras de poder autónomas, mientras que la ciudad palatina va difuminándose cada vez más en el paisaje de fondo, hasta su anexión definitiva. Por otro lado, las historias de Siquem y de Jerusalén fueron, al parecer, muy distintas: la de Jerusalén tuvo lugar bajo el signo del distanciamiento y de la anexión violenta, y la de Siquem bajo el signo de la asimilación progresiva.

Conocemos el punto de vista de Jerusalén sólo en tiempos del archivo de el-Amarna, cuando la ciudad controlaba teóricamente un terri-

torio bastante extenso, pero tenía que vérselas ya con los disturbios de los *ḫabiru* y de los grupos pastorales. En el siglo XI-X, la ciudad debió de asistir con impotencia a la constitución del reino de Saúl en la parte norte de su territorio (§ 4.4) y del de David en Hebrón, en la zona meridional (§ 4.5). Por el contrario, el punto de vista tribal, en la medida en que se refleja en las tradiciones bíblicas, parece vivir y narrar la historia de los dos reinos israelitas recién nacidos (el de Saúl y el de David), pasando completamente por alto el hecho de que ambos se integraban en el territorio de Jerusalén. Al final, esta ciudad ya no controlaba más que una comarca modestísima: entre Belén (que es Judá) y Gueba (que ya es Benjamín) no hay más que diez kilómetros de distancia. El alejamiento de Jerusalén respecto de las nuevas formaciones de origen tribal nos lo indica el opónimo jebuseos, referido a sus habitantes. Y la anexión final de la ciudad es contada como un acto de conquista, repentina y violenta, por parte de David, que hará de ella su capital.

Distinto es el caso de Siquem, que la tradición presenta bajo el signo de la asimilación progresiva, como confirma arqueológicamente el continuismo que marca el paso de la floreciente ciudad del siglo XIV (estrato XIII) a la más modesta del siglo XIII (estrato XII), y al asentamiento protoisraelita del Hierro I (estrato XI). Ya en época patriarcal (y, por lo tanto, en un pasado remoto y «fundacional», fuera del tiempo histórico) se cuenta el relato del pacto entre Siquem y el grupo de Jacob (Gén 39), relato por lo demás claramente orientado hacia unos problemas de asimilación religiosa y racial que resultan anacrónicos antes de la época posterior a la Cautividad. En tiempos de los «Jueces» se sitúa la toma del poder de un clan efraimita, conducido por Abimelec, que propone (o mejor dicho impone) convertir el protectorado que ejercía el grupo pastoral sobre la ciudad en su aceptación formal como rey (Jue 9:1-6). También este relato, en la forma en que ha llegado a nuestras manos, está muy influenciado por polémicas posteriores a favor y en contra de la monarquía (expresadas en el apólogo de Jotán, Jue 9:7-15, véase § 16.2), y sobre todo por violentas posiciones antiasimilacionistas y antisamaritanas (que sólo pueden situarse en época posterior a la Cautividad; véase § 13.6), concretadas en la trágica y crudelísima suerte reservada a los siquemitas tanto en tiempos de Jacob como en tiempos de Abimelec. Es probable, en cambio, que a lo largo del siglo XI-X, la ciudad cambiara su estatus de ciudad palatina de tipo cananeo y se convirtiera en centro de una formación tribal, siguiendo un recorrido de transformación progresiva.

La colocación cronológica exacta del episodio de Abimelec es imposible: puede aceptarse la tradicional, que lo sitúa en el siglo XI; pero nada impide pensar que el reinado de Abimelec fuera, grosso modo, contemporáneo del de Saúl y David, con los cuales tiene solapamientos geopolíticos muy modestos. Un recuerdo del papel de vínculo intertribal ejercido por Siquem, situada como está entre medias de las formaciones centromeridionales (Efraím-Benjamín y reino de Saúl, y Judá y reino de David) y las tribus centroseptentrionales (Manasés y las tribus galileas), pudo conservarse en la tradición que hace de ella el escenario de una asamblea panisraelita (convocada por Josué al término de la «conquista», Jos 24): pero desde luego las modalidades de dicha asamblea, su carácter panisraelita y los contenidos del pacto que se concluyó en ella son a todas luces tardíos.

3. El norte: la llanura de Megiddó y Galilea

En el norte, el punto de partida es bastante complejo: en vez de la neta distinción que caracteriza el centro y el sur, entre llanura costera y mesetas centrales, vemos cómo las zonas de llanura, pobladas por una espesa red de ciudades estado cananeas (con presencia egipcia primero y filistea después), van introduciéndose en el interior y formando una especie de cuña a lo largo del valle de Yezreel (con su principal centro en Megiddó), la cuenca media del Jordán, y la cuenca del lago Tiberíades (con el centro de Jasor). También la presencia fenicia (marcada por la típica cerámica bicolor), bien asentada en la costa al sur de Tiro y en la bahía de Akkó (Tell Abu Hawam, Akzib, Tell Keisan), se insinúa en el interior de Galilea.

Las tribus de pastores que gravitan en torno a estos centros urbanos están divididas: al sur de la llanura de Megiddó está la tribu de Manasés, y al norte las tribus galileas de Aser, Zabulón y Neftalí. Manasés, apartada (debido a la interposición de Siquem) del núcleo de desarrollo político de Efraím-Benjamín, se vuelve hacia el norte y se une a las tribus galileas en una serie de episodios que la cronología bíblica atribuye ya sea a la época de la conquista o bien a la de los Jueces.

El primer episodio es el enfrentamiento que se produce en Merom entre la ciudad de Jasor («la capital de todos estos reinos», Jos 11:10), unida a otras ciudades de la zona, y la liga de tribus capitaneada por Josué (Jos 11:1-4). El carácter panisraelita del choque y la aplicación inflexible de las normas de la guerra santa (incluida la matanza de todos

los enemigos) evidencian una redacción tardía. También las figuras de los dos caudillos, por un lado Josué y por otro Jabín, rey de Jasor (protagonista del episodio siguiente), ponen de manifiesto una duplicidad ficticia, cuya finalidad es atribuir a Josué la conclusión de la conquista en el norte.

El enfrentamiento históricamente más verosímil es, en cambio, el segundo, la batalla de Tanac, cerca de Megiddó, que presenta a las milicias tribales de Galilea (Zabulón, Isacar y Neftalí) y del centro (Maquir/Manasés, Efraím y Benjamín), conducidas por Barac y espoleadas por la profetisa Débora, bajando de sus montañas para enfrentarse a los temidísimos carros de guerra de las ciudades cananeas, bajo la hegemonía de Jabín, rey de Jasor, y capitaneadas por el general Sísara. El «Cántico de Débora», considerado por todo el mundo uno de los textos más antiguos de la Biblia, constituye el núcleo sobre el que se construyó luego el texto narrativo que lo engloba. Es un documento importante que nos permite vislumbrar un conglomerado tribal que teóricamente comprende diez tribus, seis de las cuales participan en la empresa, mientras que las otras cuatro deciden no hacerlo (y por eso son vilipendiadas): Aser y Dan porque están ocupadas trabajando en las flotillas fenicias, y Rubén y Galad (Galaad) porque están ocupadas en sus pastos de verano en Transjordania.

Nótese que la coalición de tribus es definida como «Israel» (y, en efecto, coincide con lo que luego será el reino del norte) o «el pueblo de Yavé»; pero se usa también el colectivo «campesinos» (*pĕrāzôn*), para designar a los habitantes de las aldeas abiertas (*pĕrāzôt*), en contraposición a las ciudades con murallas y puertas de los cananeos, y se alude también a los «fugitivos» que bajan de los montes (en los que se habían refugiado) para combatir contra los «nobles», en clara alusión a los conflictos socioeconómicos y a la condición de los *ḫabiru*, a la victoria considerada un acto de justicia:

> Alabad las justicias (*ṣidqôt*) de Yavé
> la justicia de sus campesinos (*pĕrāzōnô*, masorético *pirzōnô*) en Israel,
> cuando el pueblo de Israel bajó contra las puertas
> ...
> cuando bajó el fugitivo (*šārîd*) contra los nobles,
> el pueblo de Yavé bajó contra los fuertes. (Jue 5:11-13)

Este enfrentamiento, que podemos situar a finales del siglo XI, fue probablemente decisivo para provocar el hundimiento del sistema de

ciudades estado cananeas del norte. De hecho, a continuación encontramos en la zona una situación bien distinta: por un lado incursiones de camelleros nómadas, y por otra la consolidación del predominio filisteo.

Las incursiones de los camelleros nómadas (los madianitas) se encuadran perfectamente en un contexto de colapso sociopolítico, en el que la gente habita en cavernas. La reacción viene de la coalición (semejante a la anterior, pero con una participación reducida) de las tribus galileas (Aser, Zabulón, Neftalí) con Manasés, de la que procede el caudillo Gedeón, cuyo clan gravita en torno a Siquem. Estamos a comienzos del siglo X. El escenario topográfico, bastante exacto y perfectamente plausible (desde el enfrentamiento en la llanura de Yezreel hasta la persecución hasta Galaad), circunscrito por la participación tardía de Efraím y la hostilidad de las ciudades del otro lado del Jordán (Sucot y Fanuel), será después ampliado torpemente para hacerlo panisraelita mediante modestas intervenciones verbales (añadido de los amalecitas y de glosas totalizadoras).

Por otra parte, el vacío de poder creado por la caída de Jasor, las incursiones de los madianitas, y la incapacidad de las tribus galileas para dotarse de una estructura compacta (entre otras cosas debido al papel subalterno de algunas de ellas respecto a las ciudades fenicias y cananeas, véase § 3.1), dieron ocasión a que los filisteos penetraran a lo largo del valle de Yezreel hasta Bet-Sean, donde poco después, en tiempos de Saúl, los vemos efectivamente asumir el papel de oposición a la consolidación política de las tribus que anteriormente habían desempeñado (en la misma zona) Jasor y las otras ciudades estado cananeas. El «corredor» agrourbano de la llanura de Yezreel, si bien no era lo bastante fuerte para convertirse en una entidad política del tipo de las ciudades filisteas, sí lo era para impedir (durante todo el siglo X, pero quizás incluso hasta más tarde) la relación entre Manasés y Galilea y, por lo tanto, la cohesión de las tribus del norte al mismo ritmo que siguieron las del centro sur.

4. El centro: el reino «carismático» de Saúl

En la zona fronteriza entre las antiguas ciudades estado de Jerusalén y Siquem se forma el primer reino que la tradición querrá considerar propiamente israelita, el de Saúl y su breve descendencia. A juzgar por las conexiones cronológicas indirectas entre la figura de Saúl y

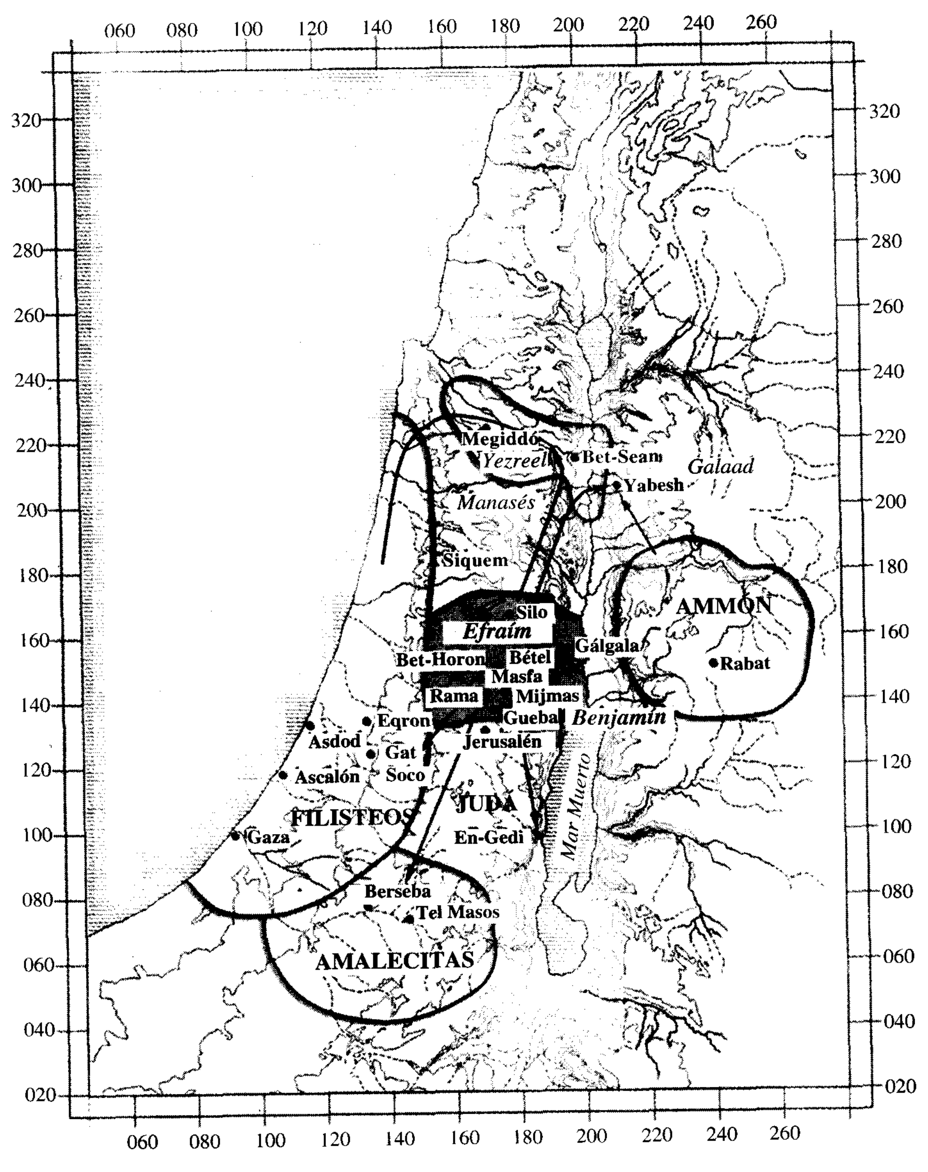


FIGURA 21. *El reino de Saúl.*

otros personajes o acontecimientos relacionados con él, estamos en torno al año 1000. Y estamos en las mesetas del centro, en el territorio de las tribus de Efraím y Benjamín. El escenario es el de la máxima concentración de poblados protoisraelitas de la fase de madurez, y en ese ambiente podemos inscribir algunas noticias fiables, que el primer

libro de Samuel engloba, sin embargo, en un cuadro panisraelita de evidente cuño tardío, y que tiñe con juicios político morales de signo negativo y de colocación en el tiempo bastante dudosa (y tal vez estratificada). No resulta difícil, sin embargo, eliminar estas incrustaciones posteriores y reconstruir el reinado de Saúl sobre la base de las noticias exclusivamente factuales: el resultado es compatible con los rasgos característicos de la fase formativa en la que se sitúa dicho reinado.

Ante todo, el escenario de este reino —una vez eliminadas generalizaciones tardías del tipo «y todo Israel» o «desde Dan a Berseba», etc.— se limita al territorio de Efraím y Benjamín, donde se sitúan todas las localidades que en la historia de Saúl tienen un papel institucional o en cualquier caso significativo. Los lugares ceremoniales se encuentran en el territorio de Efraím, de donde proviene el profeta Samuel: Silo (donde está el arca de Yavé Sebaot), Bétel (el principal santuario de la región), Gálgala (donde Saúl es proclamado rey). Los centros políticos están en Benjamín, de donde proviene el rey Saúl: Masfa (donde se reúne la asamblea popular), Gueba (donde reside Saúl), Rama (donde vive el «profeta» Samuel), Mijmas (escenario de una batalla). Las dos tribus, Efraím y Benjamín, constituyen una pequeña unidad política, bipartita y complementaria: Efraím está al norte y es el epicentro cultual; Benjamín se encuentra al sur (como dice su nombre, «Hijo de la derecha», esto es, el sur) y es el epicentro político-militar. Por polaridad semántica, los benjaminitas, «hijos de la derecha», son zurdos (famosos arqueros zurdos) y «siniestros»: fieros y prepotentes, rebeldes y hostiles, poco atentos a las reglas de culto.

Lo que sabemos de la gestión del reino de Saúl corresponde a este escenario limitado desde el punto de vista geográfico y a un liderazgo de carácter carismático. El ejército (1 Sam 13:1-2) está compuesto por dos mil hombres de Efraím y mil de Benjamín. La corte tiene un carácter familiar (el primo Abner, el hijo Jonatán) y una función militar; el rey es hermoso y alto, fuerte y diestro en el combate, y es designado rey con el fin de que guíe al pueblo en la guerra. No hay ni rastro de aparato fiscal o administrativo. Más que un reino es un *chiefdom*; y Saúl es calificado «jefe» (*nāgîd*) con más frecuencia que «rey» (*melek*). El cuadro arqueológico es coherente. Silo y Masfa están efectivamente habitadas, pero tienen unas dimensiones modestas: Silo tiene poco más de una hectárea, está bien construida y muestra las típicas tinajas *collared-rim*; Masfa (Tell en-Nasbeh IV) tiene más de dos hectáreas, pero todavía no dispone de las poderosas murallas del Hierro II. Gueba (Tell el-Ful II) presenta una fortaleza cuadrada, parte quizá de

un conjunto fortificado que se extiende por casi todo el *tell*: persiste la duda de si es obra de Saúl o más bien de los filisteos (véase más adelante a propósito del *nĕṣîb*).

El pequeño reino de Saúl limita al norte (más allá de la ciudad estado de Siquem) con la tribu de Manasés, y al sur (más allá de la ciudad estado de Jerusalén) con la tribu de Judá. Con estos dos vecinos el reino de Saúl mantiene unas relaciones ambiguas. Existe cierto sentido de parentesco y de colaboración tribal, que se concreta en intervenciones de Saúl en el Negev, contra los nómadas amalecitas, y en el valle de Bet-Sean contra la penetración filistea. Pero hay también tensiones y episodios de confrontación violenta, relacionada con el carácter «siniestro» de los benjaminitas. La saga de las guerras entre Benjamín y las otras tribus (Jue 19) debe de tener que ver con la historia del reino de Saúl, ya que el escenario es el mismo, incluso el papel (particularmente denotativo) de Jabes de Galaad.

En cambio, los vecinos orientales y occidentales son claramente «otros»: son extranjeros con los que existe un conflicto perenne y bastante grave. Al este, más allá del Jordán, se encuentra el estado étnico tribal de los ammonitas, que presumiblemente está pasando por un proceso de consolidación política análogo al de Efraím-Benjamín. Sin embargo, los enfrentamientos con los ammonitas no se producen directamente en la frontera, sino un poco más arriba subiendo el Jordán, en el vado de Jabes de Galaad, localidad con la cual Saúl desea mantener relaciones privilegiadas (de protección), como «cabeza de puente» hacia los pastos de Galaad y las rutas caravaneras de Transjordania.

Los vecinos occidentales, los filisteos, constituyen un obstáculo mayor a la consolidación política del nuevo estado en miniatura de las mesetas centrales. Herederos de la política de las ciudades estado cananeas (política que ni Jerusalén ni Siquem están ya en condiciones de poner en práctica), los filisteos intentan ejercer sobre las zonas rurales y los territorios tribales un control político y fiscal, de hecho, ya está operativo cuando Saúl asume el mando de las dos tribus. Mientras éstas se limitaran a combatir a los ammonitas o a los amalecitas, es probable que los filisteos las hubieran dejado a su aire. Pero la señal de la rebelión fue dada tras el derrocamiento del *nĕṣîb* filisteo de Gueba (la residencia de Saúl): o se trata de una «estela» y en tal caso el derrocamiento es un acto simbólico de rebelión, o se trata de un «gobernador» y en tal caso la rebelión es políticamente operativa (1 Sam 13:3-4, donde el texto llama a los rebeldes «hebreos» en el sentido de *ḫabiru*). Los primeros enfrentamientos con los filisteos tienen lugar en la línea fron-

teriza (desde Bet-Horon hasta Bet Shemesh), y Saúl puede jactarse de obtener varios éxitos sorprendentes. Luego el escenario se traslada al norte: a raíz del vacío de poder que acarrea la caída de Megiddó y Jasor bajo la presión de las tribus galileas, se presenta a los filisteos la ocasión de asumir el control del valle de Yezreel, con sus recursos agrícolas y su situación estratégica de punto de unión entre la costa y el valle del Jordán. Saúl intenta oponerse, preocupado tal vez por su cabeza de puente de Jabes, pero es derrotado en la batalla de Gélboe, donde encuentra la muerte.

Le sucede su hijo Isbaal (nombre baalista, como el de su nieto Meribaal), aunque por pocos años, bajo la tutela de Abner, gobernará no sólo sobre Efraím y Benjamín, sino también sobre Galaad (a juzgar por 2 Sam 2:8-10), en un clima de alianzas inciertas y traiciones clamorosas. Muertos luego (y no precisamente de vejez) tanto Abner (2 Sam 3:26-32) como Isbaal (2 Sam 4:5-8), los «ancianos de Israel» —y aquí sólo podemos entender: del reino de Saúl e Isbaal, esto es, únicamente Efraím y Benjamín— deciden unirse a la nueva formación estatal que se había constituido (paralelamente a la de Saúl) más al sur, en el territorio de la tribu de Judá, por iniciativa de David. Así concluye esta breve, pero significativa experiencia política de las dos tribus centrales.

Estos acontecimientos serán reutilizados luego de maneras diversas y en diferentes momentos. En primer lugar se les conferirá un horizonte panisraelita fuera de toda norma, y se presentarán como anteriores al reinado de David (con el cual estarían más bien en paralelo), para formar los dos primeros capítulos de una historia unitaria del pueblo de Israel. Esta reelaboración se limita a unos cuantos añadidos de carácter generalizador. En segundo lugar, se le agregará un debate sobre las virtudes y los defectos de la monarquía, que naturalmente es por completo posterior a la Cautividad (como veremos en § 16.2). Por último, las difíciles relaciones (institucionales, además de personales) mantenidas con David y con el reino naciente de Judá darán lugar a una actitud general antibenjaminita, que tal vez fuera ya frecuente, pero que se exacerbó en el momento en el que la pequeña tribu de Benjamín asumió un papel protagonista, y a una tendencia a culpabilizar específicamente a Saúl, convertido de caudillo carismático en hombre loco e impío. Saúl realiza los sacrificios personalmente en vez de hacerlo a través del sacerdote Samuel (1 Sam 13:7-15), no castiga las rupturas de los votos (1 Sam 14:24-35), no se atiene a las normas del *ḥērem* (1 Sam 15:7-9), y consulta a una nigromante (1 Sam 28). Esta

denigración se lleva a cabo quizá como consecuencia de lo sucedido, en beneficio de David: y nótese que la corte de Saúl no estaba preparada para transmitir ninguna versión propagandística o historiográfica, mientras que la de David sí lo estaba. Pero esa denigración fue revisada luego en clave de relación entre monarquía y sacerdocio (el único intérprete legítimo de la voluntad divina) en épocas en las que dicha relación era objeto de polémicas importantes.

5. El sur: el reino de David entre la realidad y la utopía

Paralelamente al surgimiento de un reino en el territorio de Efraím-Benjamín, se verificó un proceso análogo en el territorio de Judá, al sur de la ciudad estado de Jerusalén. Este proceso va ligado a la figura de David. Un poco más extenso que el reino de Saúl, el de David adquirirá, sin embargo, contemplado desde una perspectiva temporal, una relevancia bastante mayor. Y por consiguiente, el material relacionado con él sufrirá una serie de revisiones e integraciones bastante más amplia que prevalecen sobre las informaciones fiables.

También el episodio de la progresiva ascensión de David se desarrolla en un territorio restringido, íntegramente dentro de Judá: es originario de Belén, donde se encuentra su «casa paterna» (1 Sam 16); se traslada a Soco para guerrear por cuenta de Saúl contra los filisteos (1 Sam 17); y después a Queila, donde encabeza a título personal una rebelión contra la presencia filistea (1 Sam 23); por último, va a Siceleg, su primer dominio, que le conceden los filisteos para apartarlo de la hegemonía de Saúl (1 Sam 27:1-7; Siceleg es identificada con Tel Sera, cuyo estrato VIII, con cerámica filistea y casas de pilastras, corresponde a la época de David). En toda esta fase, David se comporta como el jefe de una partida de bandoleros, que acoge a su lado a miembros de su clan y a proscritos («hebreos» en el sentido de *ḫabiru*):

> Partióse de allí David y huyó a la caverna de Odulam. Al saberlo sus hermanos y toda la casa de su padre, bajaron a él, y todos los que estaban en aprieto, los endeudados y descontentos, se le unieron, llegando así a mandar a unos cuatrocientos hombres. (1 Sam 22:1-2)

El «jefe de partida de bandoleros» David mantiene una relación ambigua con los filisteos que dominan nominalmente la zona: una relación en parte de sumisión y colaboración (habría podido participar

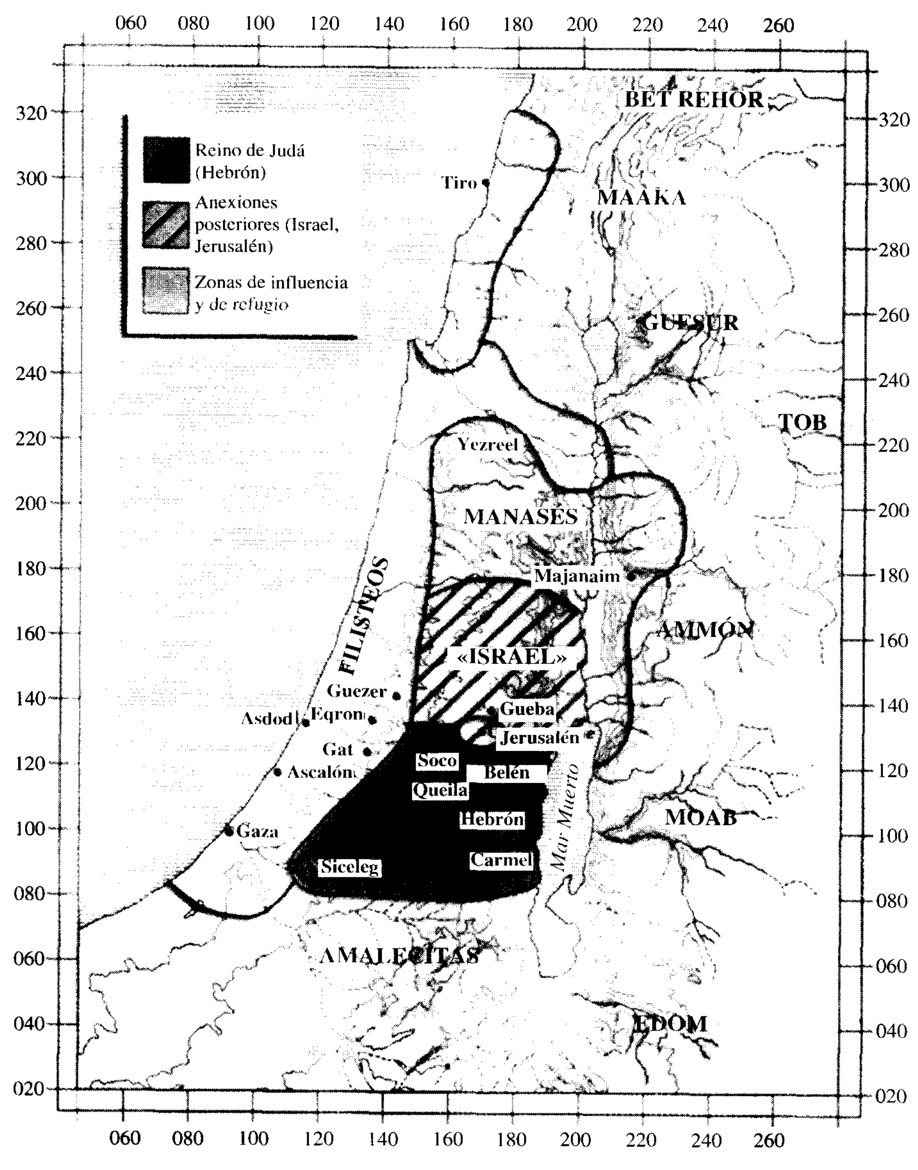


FIGURA 22. *El reino de David.*

en la batalla de Gélboe del lado de los filisteos, si éstos se hubieran fiado plenamente de él, 1 Sam 29), y en parte de hostilidad, que desembocará más tarde en rebelión abierta. Con la población «tribal» de Judá, David lleva a cabo una política típica de «jefe de partida», exigiendo en tono amenazador primas a cambio de protección (1 Sam

25:4-8), y luego regalando parte del fruto de las razias infligidas a los amalecitas «extranjeros» (1 Sam 30:26-31).

La actividad de David, limitada a la zona de Judá, culminará más tarde (tras la derrota y la muerte de Saúl en Gélboe) en su elección como «rey de Judá» en Hebrón, por entonces el principal centro de la zona (2 Sam 2:1-4) El período del reino de Hebrón viene marcado por las luchas contra el vecino reino de Israel, esto es, el de Isbaal, sucesor de Saúl. Se trata de luchas intertribales (entre tribus que se consideraban emparentadas de algún modo), llevadas a cabo por medio de duelos o desafíos ceremoniales (2 Sam 2:14-16), más que de batallas campales, salpicados de intrigas personales, especialmente para apartar de Isbaal a su hombre fuerte, Abner (2 Sam 3:12-21).

Viene a continuación un período en el que David se convierte en «rey de Judá e Israel», a partir de dos acontecimientos. El primero tiene lugar a la muerte de Isbaal, cuando los ancianos de Israel proponen a David reinar también sobre su territorio (2 Sam 5:1-3). A pesar de las interpretaciones panisraelitas tardías, sólo pueden tratarse de los ancianos del ex reino de Saúl, y el reino unido no puede sino comprender las tres tribus de Judá, Efraím y Benjamín. El segundo hecho es la toma (mediante un golpe de mano sumamente hábil, 2 Sam 5:6-10) de Jerusalén, que ya estaba rodeada y era considerada ciudad cananea o más específicamente jebusea.

De la Jerusalén de David no tenemos restos arqueológicos indicativos; el llamado «edificio construido en terrazas», en la ladera este del Ofel podría datar del siglo x. David importó de Hebrón a Jerusalén el culto de Yavé, que se situaría al lado del de las demás divinidades locales: se ha señalado que los hijos que David había tenido en Hebrón llevan nombres yaveístas, mientras que los que tuvo en Jerusalén llevan nombres compuestos con el teónimo Shalom (Abshalom/Absalón y Shelomo/Salomón), que aparece a su vez en el nombre mismo de la ciudad. Otro teónimo característico es Sedec, que llevaba ya Melquisedec en la saga de Abraham (Gén 14:18), y Adonisedec en la saga de Josué (Jos 10:3). De los dos sacerdotes de David, Sadoc está vinculado evidentemente con el culto local, y Abiatar es a todas luces yaveísta (se libró de la matanza de Nob ordenada por Saúl, 1 Sam 22:20).

Entre los asentamientos de la meseta de Judá, Hirbet Dawara puede representar el tipo de poblado fortificado característico de la época. Siguiendo el ejemplo del relato bíblico, suelen atribuirse a David destrucciones (como Megiddó VI A) y anexiones de lugares situados incluso fuera de la zona de Judá. En particular la expansión hacia el mar,

a lo largo del uadi Yarqon, hasta Tel Qasile IX (el estrato X es filisteo), Gerisha, Afeq (X 8), Tel Batash (IV), Bet Shemesh (II A); o incluso el asentamiento (bastante más grande que el amalecita) del Negev (Berseba V y VII, Tel Masos II). Estas atribuciones típicas de la arqueología bíblica deben ser examinadas con atención; pero no cabe excluir la posibilidad de relacionar los escenarios del uadi Yarqon y del Negev con la constitución del reino de David.

El reino de David se extiende en estos momentos a todas las mesetas del centro-sur, pero no deja de ser una formación política modesta bajo la hegemonía de los filisteos. La inclusión de Jerusalén (con su palacio real y su modesta burocracia de tipo cananeo) comporta una primera estructuración administrativa, que estaba ausente hasta entonces tanto en el reino de Hebrón como en el de Saúl: están registrados (2 Sam 8:15-18) un jefe del ejército y un jefe del cuerpo de la guardia personal del rey, un heraldo y un secretario (cuyo nombre personal es el nombre egipcio para designar al escriba: un equívoco análogo aparece ya en LA 4), y dos sacerdotes palatinos. Hay además una lista (2 Sam 23:8-39) de los treinta miembros de la guardia personal del rey, que parece fiable por cuanto no tiene nada de panisraelita, sino que está formada por elementos originarios de Judá, o por mercenarios extranjeros.

En el plano internacional, David heredó la situación precedente, con dos frentes «calientes», el oriental y el occidental. En el frente oriental, al adversario tradicional (los ammonitas) se unen ahora los arameos de Soba (2 Sam 8), creándose así un juego a tres por el control de las tierras de Galaad y de un sector estratégicamente esencial de la gran ruta caravanera de Transjordania. Las revisiones triunfalistas tardías de estas guerras («por dondequiera que fue...») no consiguen borrar la impresión de que se trata de alternativas constantes sin resultado definitivo, revisadas luego a la luz de las guerras arameas de dos siglos después. Lo mismo cabe decir de las guerras contra los filisteos, que seguían siendo la entidad política hegemónica en toda Palestina. Mientras que es muy poco probable que el reino de David se extendiera de manera estable hasta Galaad (donde Majanaim es más bien un lugar de refugio en el exterior, primero para Isbaal y luego para Absalón), menos motivos todavía tenemos para pensar que incluyera las mesetas del centro-norte y Galilea. Las esposas de David originarias de Yezreel y de Guesur se integran en la costumbre de los intercambios matrimoniales entre reinos vecinos. En el extremo sur, es probable que el Negev siguiese fuera del reino (con una especie de *chiefdom* centrado en

Tel Masos II) y que continuase siendo hostil a él (pensemos en los enfrentamientos con los amalecitas).

Tampoco dentro del territorio controlado faltaron las rebeliones y los conatos de autonomismo tribal, sobre todo por parte de los benjaminitas («¡Israel, cada uno a sus tiendas!», 2 Sam 20:1), y también otras relacionadas con ambiciones personales o disputas cortesanas por la sucesión. Gran parte del relato bíblico de David está ocupada por la fase de ascensión y luego por las luchas por la sucesión, secciones ambas llenas de tintes novelescos. Es preciso reconocer, no obstante, que los episodios relacionados con la sucesión resultan bastante más sospechosos que los relacionados con la ascensión de David, por la distinta tipología del relato y por sus posibles fuentes.

Por lo que respecta a la ascensión, existen indicios de derivación de un tipo de autobiografía monumental (cuya mejor representación sería la estatua de Idrimi, en la Siria del siglo XV; ANET, pp. 557-558), en la que el nuevo rey narra su historia como si fuera un cuento: el más pequeño de siete hermanos, la persecución y el refugio en el desierto, la contratación de los *ḫabiru*, los «siete años» pasados en Hebrón, y los «cuarenta años» en total, la aclamación popular y la tutela divina, son todos ellos elementos estilísticos pertenecientes a esta tipología textual. Cabe pensar, pues, que las noticias derivan (a través de quién sabe qué líneas) de una inscripción apologética del propio David, y que contienen datos auténticos aunque formulados en tono propagandístico y teñidos de elementos de cuento popular.

En cambio, el largo y detallado relato de la sucesión de David (2 Sam 9-20; 1 Re 1-2) es bastante sospechoso; en su forma literaria (extensa y novelesca) no puede datar, desde luego, del siglo X, y no se reconocen fuentes atribuibles a la época de los acontecimientos que por su tipología sean capaces de registrar este tipo de lances. Lo que sí podemos admitir es que David consiguió legar el trono a uno de sus hijos (el último, Salomón), dando lugar a una dinastía propiamente dicha. Dos siglos más tarde, una inscripción real aramea hallada en Tel Dan (*ca.* 840) todavía atestigua que el reino de Judá solía ser calificado como «la casa de David» (*byt dwd*), para contraponerlo al reino del norte.

En conjunto, resulta muy difícil admitir que el reino de David llegara a extenderse más al norte de la comarca de Siquem. Sólo las teorías panisraelitas de fecha tardía pretenderán dar crédito a las maravillosas conquistas de Ammón (2 Sam 12:26-31) y de Aram (2 Sam 8, 10:15-19), para componer la imagen (o mejor dicho, el modelo utópi-

co) de un «reino unido», de dimensiones tales (toda Transjordania e incluso la Siria central) que no cabría en el escenario todavía bastante fragmentado del siglo x. Aun siendo comprensibles, como veremos a su debido tiempo (§ 16.3), las motivaciones que harán del reino de David —fundador de la dinastía que había construido y administrado el templo de Jerusalén— el modelo utópico de un reino de Israel perfecto y unitario, hay que reconocer que la realidad fue muy distinta de la utopía y, a pesar de todo, es coherente con las condiciones históricas del tiempo en el que se sitúa.

6. El reino de Salomón entre la administración y la leyenda

La figura de Salomón (que sucedió a David al término de una serie de sangrientas luchas de corte) se halla todavía más ensombrecida por capas y capas de reelaboraciones tardías, de un valor político y religioso notabilísimo, que le atribuyen un reino más que panisraelita y la empresa de la construcción del templo. Si bien hoy día no es sostenible la aceptación acrítica de todas esas reelaboraciones, no deja de haber dos escenarios posibles. El primero es el de un reino cuya extensión no sería mayor que la del que podemos atribuir a David, y pese a este reducido tamaño, además en crisis. El escenario alternativo es el de un reino todavía en expansión, que llega a abarcar todo el territorio tribal, desde el Negev hasta la Alta Galilea.

La extensión indicada por las manipulaciones textuales tardías va desde el Éufrates al torrente de Egipto (1 Re 5:1), y corresponde a la satrapía persa transeufratina, extensión que no llegó a tener nunca ningún reino local y que configura un verdadero proyecto imperial: ni siquiera, pues, un modelo de unificación nacional, sino el sueño de poder competir con las grandes potencias. En cambio, la extensión meramente panisraelita se basa en la lista de los «doce distritos de Salomón» (1 Re 4:7-19). Éstos excluyen el territorio de Judá, para abarcar la región situada al norte de Jerusalén hasta Jasor, además de tres distritos transjordanos. El número doce viene motivado por la rotación mensual que se seguía a fin de subvenir a las necesidades del palacio real. La exclusión de Judá viene motivada por su exención de las cargas fiscales, algo que resultaría comprensible en la anacrónica óptica de separación Judá/Israel, pero no en un proceso formativo como el que hemos venido ilustrando. Tampoco vemos rastro alguno del mo-

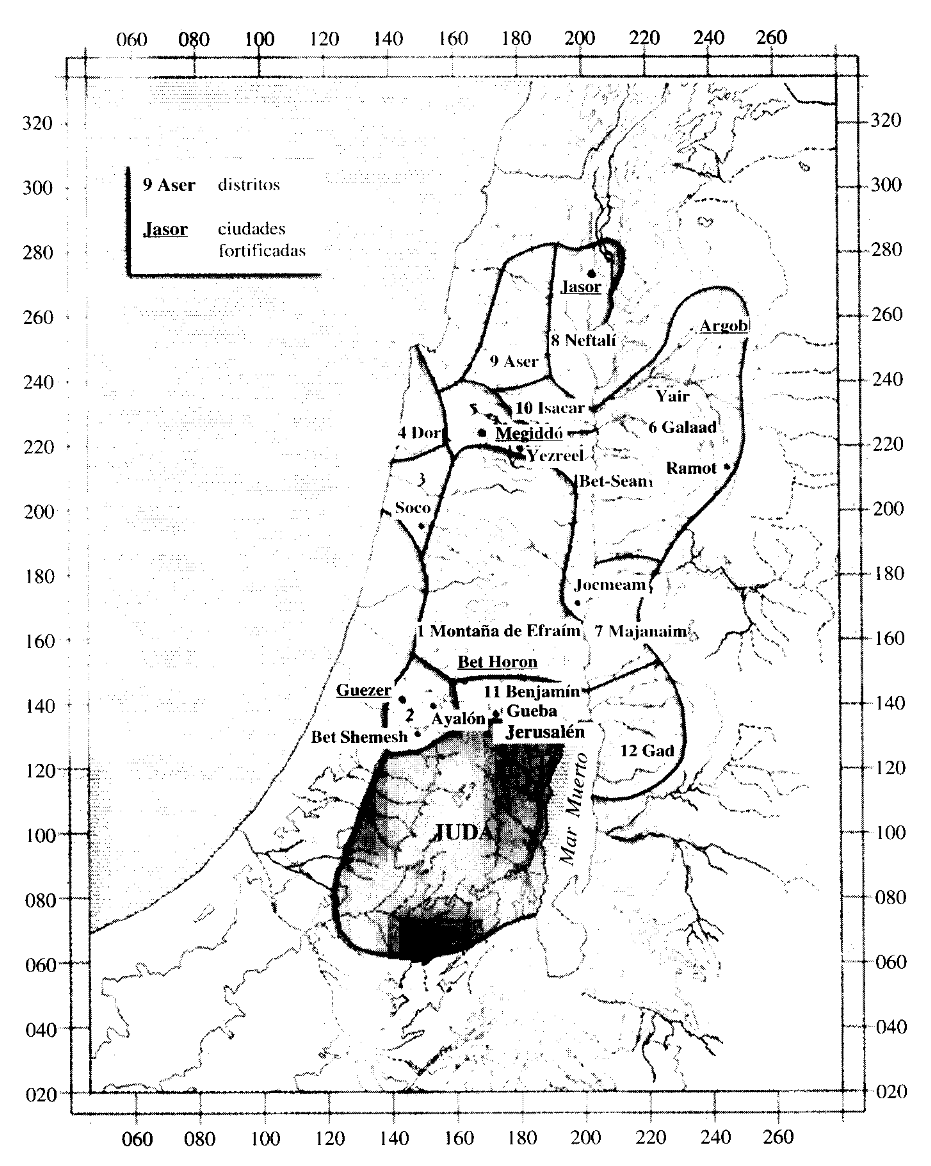


FIGURA 23. *Los «doce distritos» de Salomón.*

mento (indiferentemente de que fuera en tiempos de David o de Salomón) en el que la dinastía de Jerusalén habría extendido su control político y administrativo al norte, con una multiplicación sustancial de su extensión. Parece bastante más razonable pensar que se quisiera atribuir a Salomón un proyecto formulado de hecho en un momento en el

que el reino de Judá, en posición hegemónica y libre, habría pensado en extender su dominio a los territorios del norte: y ese proyecto sólo puede ser el de Josías (siglo VII).

A la hora de elegir entre estas dos posibilidades, las informaciones bíblicas de tipo factual parecen apuntar hacia una reducción del poder (no se recuerdan expediciones victoriosas) y de la extensión respecto a los tiempos de David (véase 1 Re 11:14-25, sobre la pérdida de Edom y Aram), y no desde luego hacia un incremento de los mismos. Que tuviera una esposa egipcia, hija del faraón (1 Re 3:1) no es un hecho tan improbable, pero la entrega de Guezer como dote (1 Re 9:16, de sabor etiológico) implica una modestísima extensión del reino de Salomón (Guezer está a treinta kilómetros de Jerusalén). Las informaciones «no factuales», de tipo encomiástico y generalizador, y a todas luces tardías, siguen estando, por así decir, suspendidas en el aire, al carecer de datos concretos que las sustenten.

La arqueología contribuye a subrayar el problema, pero no aporta —de momento— una solución que sea aceptada por todo el mundo. De hecho, se contraponen en este sentido dos líneas distintas. La cronología tradicional atribuye a Salomón los edificios palaciegos de Megiddó V A-IV B y de Jasor X: este escenario corresponde al reino panisraelita, a la paternidad salomónica de los doce distritos y a la fiabilidad de las noticias sobre la construcción de «cuadras» y palacios, sobre la que volveremos más adelante. No resulta fácil, sin embargo, admitir que una ciudad pequeña y pobre, situada en la zona con un menor número de asentamientos, fuera capaz de gobernar un reino en cuya zona norte se encontraban centros importantes como Jasor y Megiddó, caracterizados por restos de arquitectura monumental y por indicadores de una prosperidad notable. En cambio, si se adopta la cronología baja propuesta por I. Finkelstein (y seguida por nosotros), que atribuye a los Omridas (885-853) los edificios públicos de Megiddó V A-IV B y Jasor X, no queda ningún resto monumental que pueda atribuirse a Salomón, cuyo reino habría seguido siendo un escenario modesto y banal, de transición entre el Hierro I y el II, compatible con el modelo reductivo de su reinado.

En la capital, Jerusalén, Salomón heredó una estructura administrativa que bajo David había sido recogida sin ningún énfasis. Para Salomón disponemos de una lista de funcionarios (1 Re 4:1-6) cuyos títulos coinciden en parte con los de David (jefe del ejército y jefe de la guardia de corps, sacerdote, heraldo, secretario) y en parte relacionados con las nuevas medidas administrativas y las iniciativas de obras

públicas (superintendente o jefe de los prefectos de los doce distritos, prefecto de los tributos, mayordomo del palacio). Semejante estructura administrativa no es de por sí imposible para la época, pero es legítimo abrigar sospechas respecto a la correspondencia mecánica de los funcionarios de Salomón con los de David, allí cuando los primeros son hijos de los segundos. Es posible que de una lista auténtica de época de Salomón se sacara la correspondiente a la época de David. Y es posible que a un reino militarista (David) sucediera un reino administrativo (Salomón) con énfasis en la prestación de servicios personales de vasallaje (1 Re 5:27-28, 9:22) y el cobro de tributos (1 Re 5:2-8).

Las dotes típicas de la realeza se concentran para Salomón en la pareja formada por la «justicia» (*ṣĕdāqāh*, y también *mišpāṭ*, «juicio») y «sabiduría» (*ḥokmāh*, y también *bînāh*, «inteligencia»), que desde él se proyectan también a su padre, David (1 Re 3:6, «fidelidad, justicia y rectitud de corazón»). Ello se corresponde perfectamente con lo que sabemos de la realeza siropalestina de la época: Yehimil de Biblos, a mediados del siglo X, se autodefine «rey justo y rey recto» (*mlk. ṣdq.wmlk.yšr*: SSI III 6), Bar-Rakib de Samal, a mediados del siglo VIII, subraya como dotes propias la sabiduría y la justicia (*ḥkmt* y *ṣdq*: SSI II 14 y 15), y poco después Azatiwata de Karatepe cita la justicia, la sabiduría y la bondad de ánimo (*sdq, ḥkmt, n'm.lb*: SSI III 15). Nada impide que ya Salomón utilizara semejante terminología en una inscripción suya, que habría dicho algo así como: «Por mi sabiduría y por mi justicia y por la de mi padre, Yavé me hizo reinar», o algo por el estilo. Esa misma inscripción, que habría permanecido a la vista del público en el templo o en el palacio quizá durante siglos, puede haber dado origen a tradiciones que luego se habrían enriquecido con reelaboraciones anacrónicas y embellecimientos de cuento popular. Esas reelaboraciones se inscriben a todas luces en un filón novelístico tardío: la «justicia salomónica» en la famosa anécdota de las dos presuntas madres (1 Re 3:16-28), y la «sabiduría salomónica» hecha de competencia lexical (de cuño babilónico; 1 Re 5:13) y de enigmas que deben ser desvelados (1 Re 10:1-13, con numerosos paralelismos en la narrativa oriental) sólo pueden ser tardías.

La fama de Salomón está ligada sobre todo a la construcción del templo de Yavé y del palacio real (1 Re 6-9). Estos edificios, con las dimensiones referidas en el texto bíblico, superan con mucho el espacio disponible en la pequeña Jerusalén que la arqueología permite atribuir al siglo X (es decir, sólo la «ciudad de David»). Se trata, como veremos en su momento (§ 17.2), de empresas de época persa, proyectadas re-

trospectivamente a los tiempos de Salomón para conferirles un valor fundacional. Pero debió de haber algún motivo específico para atribuir la construcción del templo y el palacio precisamente a Salomón y no —como habría sido más lógico— al fundador de la estirpe, David. También aquí las inscripciones sirias del siglo IX (en este caso una de Kilamuwa de Samal, SSI III 13, y sobre todo la de Bar-Rakib, SSI III 15) nos resultan de gran ayuda, al sugerir que quizás existiera una inscripción de Salomón que dijera: «Mi padre no tenía un palacio/templo, pero yo construí un palacio/templo», en la que el elogio vendría acentuado por el contraste con la ausencia previa de dichos edificios. Sobre esta base podría haberse construido después la explicación teológica, según la cual David habría sido castigado por sus culpas (por haber llevado a cabo el «censo» o mejor dicho la leva militar, y por haber derramado sangre inocente) y, por lo tanto, habría sido indigno de construir el templo de Yavé. Y dicho sea de paso, la condena teológica de David sirve a la arqueología bíblica para justificar que no haya (ni en Jerusalén ni en ninguna otra parte) grandes construcciones atribuibles a él; pero ello no hace sino que resulte todavía más incomprensible la invisibilidad de la obra constructiva de Salomón, quien, según la Biblia, habría sido precisamente un gran constructor.

La actividad constructiva de Salomón, celebradísima por la erección del templo de Yavé, incluye también la edificación de fortificaciones y cuadras en algunas ciudades (1 Re 9:15-19), o en las cercanías inmediatas de Jerusalén, junto a la frontera de los filisteos (Guezer y Bet-Horon), o bastante más al norte (Megiddó y Jasor), y por lo tanto admisibles sólo en el modelo de reino panisraelita. En otro tiempo se interpretaban según estas noticias los restos arqueológicos de puertas urbanas y de cuadras hallados en Megiddó (V B), Guezer y Jasor. Hoy día la cronología de las puertas urbanas monumentales ha sido rebajada al siglo IX, a la dinastía Omrida de Samaria, y sigue resultando bastante dudoso que puedan ser atribuidos a época salomónica los edificios monumentales, un poco anteriores, de Megiddó V A-IV B. La época salomónica carece, pues, de edificios monumentales.

Igualmente sospechosas resultan también las empresas comerciales. Las marítimas (1 Re 9:26-28, 10:11.22), en colaboración con el rey de Tiro, que habría suministrado las competencias navales, asumen una forma literaria novelesca y parecen poco verosímiles para un reino centrado en las mesetas del interior. El primer establecimiento en Tell el-Heleife (el supuesto puerto «salomónico» de Asiongaber) puede datarse arqueológicamente en el siglo VIII.

Las terrestres (por lo demás de carácter pasivo: 1 Re 10:1-13), a lo largo de la ruta caravanera que une Yemen con Transjordania, están todas entreveradas de elementos novelescos (la llegada de la reina de Saba, atraída por la fama de la sabiduría salomónica), y son históricamente poco creibles. La gran ruta caravanera fue abierta efectivamente en el siglo x (véase § 4.1), pero el relato de la visita de la reina de Saba no deja de ser una elaboración literaria, además de resultar increíble en el plano sociopolítico (por las rutas caravaneras se movían mercaderes, no reinas) y en el geoeconómico: el reino de Salomón quedaba fuera de los tráficos existentes en el siglo x, incapaz de ejercer un papel de control sobre una ruta comercial que desde Yemen y el Hiyaz se dirigía a Transjordania y desde allí doblaba hacia el norte hacia Damasco, rumbo al oasis de Palmira, y rumbo a los centros de la cuenca media del Éufrates, papel que el Israel de los Omridas intentará más tarde conquistar en los tiempos de las guerras contra Damasco.

7. La expedición de Sesonquis

El período formativo de los reinos de Judá y de Israel se cierra con un acontecimiento traumático: la expedición del faraón Sesonquis a través de toda Palestina (*ca.* 925). El acontecimiento es conocido tanto por la inscripción del propio faraón en el templo de Karnak (véase ANET, pp. 242-243, 263-264), con una larga lista de las localidades recorridas y conquistadas o eventualmente destruidas, como por la breve noticia que da el libro de los Reyes (1 Re 14:35-38; véase 2 Crón 12:1-12) acerca del tributo pagado por Roboam de Judá. La campaña habría tenido lugar, por consiguiente, después de la muerte de Salomón, con los reinos de Judá e Israel ya separados. La concordancia entre la cronología egipcia y la bíblica presenta algún que otro problema, y hay quien sitúa la expedición incluso a finales del reinado de Salomón. El acontecimiento resulta útil para reconstruir el escenario palestino en el período de transición del presunto reino unido y extenso de Salomón a los reinos divididos y más reducidos de Judá (Roboam) e Israel (Jeroboam).

La lista de los topónimos es muy amplia (casi 180 nombres en total), y se divide en dos secciones: una correspondiente a la expedición desde Gaza hacia el norte, a través de buena parte de Cisjordania, y otra correspondiente a la expedición desde Gaza hacia el este, a través del Negev. Esta segunda lista es muy detallada (85 nombres; no existe

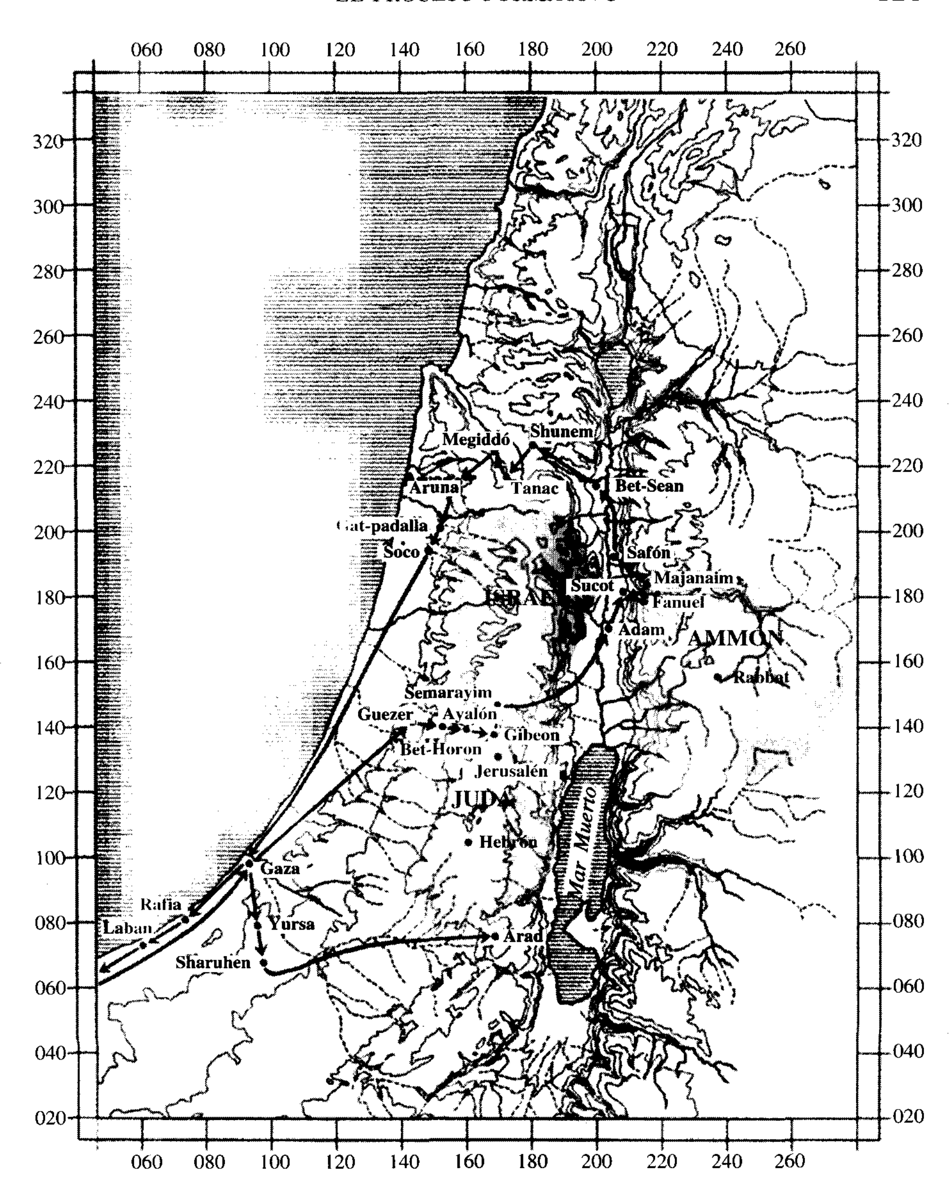


FIGURA 24. *La expedición de Sesonquis.*

otro documento antiguo que cite tantas localidades del Negev), pero difícilmente reconstruible: los puntos de referencia son demasiado escasos (de Yursa y Sharuhen a Arad). Pero es interesante desde el punto de vista tipológico: muchos topónimos están construidos con *ḥqr*, probablemente hebr. *ḥāgôr*, «faja», en el sentido de «circuito (fortifi-

cado)», y aluden a los típicos asentamientos del Hierro I en el Negev, caracterizados por una planta en forma de anillo. El topónimo *ḥqr'rd rbt* se refiere a Arad «la grande» (y proporciona una concordancia cronológica muy útil entre texto y arqueología). Otros topónimos contienen el mismísimo nombre del Negev (es decir, existen en él subdivisiones internas), con nombres locales o tribales añadidos con los que vemos algunas correspondencias en los textos bíblicos. Es posible que la expedición egipcia llegara hasta el golfo de Aqaba (si *šbrt n gbr* es la bíblica Asiongaber), y en cualquier caso el gran interés de Sesonquis por el control del Negev no se entiende si no es pensando en las vías de comunicación este-oeste entre Edom y Gaza.

La lista principal proporciona al parecer (si la leemos en sentido bustrofedon) un itinerario de Gaza a Guezer (en territorio probablemente considerado todavía «egipcio»), desde allí en dirección a Jerusalén, pero sin llegar a ella, luego hacia la cuenca media del Jordán (Fanuel, Majanaim, Sucot, Safón), de allí a Bet-Sean, a Megiddó, y luego, a través del paso de Aruna, hacia el sur, camino de vuelta. A la sección correspondiente al regreso a lo largo de la costa «filistea» probablemente se dedicaba un último segmento de la lista, en gran parte perdido.

Si lo ponemos en un mapa, el itinerario dibuja una especie de gran S al revés, que evita sistemáticamente pasar por los territorios de Judá y de Israel, prefiriendo bordearlos. El interés parece centrarse en las zonas de llanura (cuenca media del Jordán, llanura de Yezreel, llanura costera), zonas sobre las que Egipto se jactaba de ostentar una soberanía tradicional, en aquellos momentos ya teórica, pero que Sesonquis intentaba revitalizar con su expedición. Si esta interpretación es correcta, parece claro que los reinos de Judá e Israel estaban entonces no sólo separados (o bien estaban ya separados, como quiere el texto bíblico, o bien no habían estado nunca unidos, cosa que también es posible), sino que los dos eran bastante pequeños, y en particular el reino de Israel estaba todavía separado de las tribus galileas debido a la persistencia del corredor cananeo, desde la bahía de Akkó hasta la cuenca media del Jordán. El hallazgo en Megiddó de un fragmento de estela de Sesonquis, evidentemente dejada en el lugar al paso del ejército, demuestra que las miras egipcias sobre esta zona seguían considerándose realistas a finales del siglo X. También un fragmento de estatua de Sesonquis procedente de Biblos y una estatuilla (procedente del comercio de anticuariado) representando a un «mensajero (faraónico) en Canaán y Filistea», de la misma época (ANET, p. 264), ponen de manifiesto los contactos diplomáticos oficiales.

La expedición de Sesonquis ha sido (y sigue siendo) utilizada, incluso de un modo demasiado sistemático, para datar todas las destrucciones de los poblados palestinos atribuibles, grosso modo, a este período. El procedimiento es discutible, pero no es improbable que la crisis de los asentamientos del Negev (el llamado *chiefdom* de Tel Masos) sea una consecuencia del paso de la expedición egipcia. Por otra parte, es seguro que la expedición del faraón libio produjo una cesura notable, y del mismo modo que puede ser utilizada para separar el Hierro I del Hierro II, también puede ser utilizada en la periodización histórica como conclusión de la época formativa: con los últimos resplandores de la presencia egipcia, con la configuración definitiva del mosaico palestino en un número reducido de estados, con la reabsorción de esa contraposición entre las «dos culturas» que había marcado la etapa anterior.

Capítulo 5

EL REINO DE ISRAEL (*ca.* 930-740)

1. Comienzos inciertos y consolidación

El relato bíblico sitúa el «cisma» de las tribus de Israel respecto de la casa de David después de la muerte de Salomón; esta división se concreta en una asamblea celebrada en Siquem que acabó con el rechazo (por el exceso de gravámenes fiscales) del heredero de Salomón, Roboam, y la elección de Jeroboam (un ex funcionario de Jerusalén, que había ocupado el cargo de superintendente de asuntos tributarios y servicios obligatorios al reino). El episodio es necesario para enlazar el presunto «reino unido» davidicosalomónico con la realidad de la persistente separación de los dos centros de articulación política situados respectivamente en Jerusalén y Siquem. Y se cuenta de forma bastante vivaz, mediante un diálogo entre el rey y el pueblo, que subraya la contraposición entre particularismo tribal y opresión regia:

> Y le habló así, según el consejo de los jóvenes: «Mi padre hizo pesado vuestro yugo y yo lo haré más pesado todavía; mi padre os azotó con azotes y yo os azotaré con escorpiones» ... «¿Qué tenemos que ver nosotros con David? No tenemos heredad con el hijo de Isaí. ¡A tus tiendas, Israel! ¡Provee ahora a tu casa, David!» (1 Re 12:14.16)

Lo que probablemente sucedió fue que la tribu de Benjamín confirmó los lazos que la unían con Jerusalén, situada justo en los márgenes de su territorio, y con Judá, mientras que Efraím se unió a Manasés dando origen a una relación preferente que se expresó y se consolidó a través de las genealogías que hacían de Efraím y Manasés hermanos e hijos de José. La nueva entidad política asumió el nombre de Israel (es

decir, Jeroboam se habría calificado a sí mismo «rey de Israel»), usando un nombre vinculado a las mesetas centrales desde la época de Minemptah (§ 1.9), y haciendo suyas las sagas «patriarcales» del ciclo de Jacob (figura legendaria cuyo segundo nombre era precisamente Israel, Gén 32:29), centradas en la zona de Siquem y Bétel, y relacionadas con la tradición de la entrada de las tribus desde el este.

Parece que el reino de Jeroboam (*ca.* 930-910) no se extendía —al menos en un principio— más allá de la «casa de José», con un pequeño apéndice en Galaad: su lugar de origen es Efraím, su capital es Tirsá (Tell el-Fara Norte, cuyo estrato VIIb, con una nueva disposición urbanística y casas de pilastras de tres aposentos, es atribuible a esta época), el centro de culto más importante es Bétel (1 Re 12:29, junto al cual una glosa sitúa a Dan para configurar un dominio panisraelita), el lugar de reunión de la asamblea popular es Siquem, la actividad constructiva afecta a Siquem y Fanuel (otra localidad de la saga de Jacob), los profetas con los que el rey está en contacto gravitan en torno a Silo, y las actividades guerreras se desarrollan a lo largo de la frontera meridional (Benjamín) contra Judá, y occidental (Guibetón) contra los filisteos.

Pero si la expedición de Sesonquis durante el cuarto año del reinado de Jeroboam tenía por objeto revitalizar la presencia egipcia hasta la llanura de Yezreel y la cuenca media del Jordán, fracasó estrepitosamente: las numerosas destrucciones provocaron el hundimiento político de dichas zonas, dejándolas a merced de la nueva formación política de Israel, y permitiendo por fin la unión de la «casa de José» y las tribus galileas, que ocasionalmente podría datar ya de los tiempos de Débora y Barac.

No sabemos mucho de sus sucesores, que se relevaron unos a otros mediante golpes de mano y gracias al apoyo militar: Nadab, hijo de Jeroboam, reinó un par de años y fue asesinado por Basá (1 Re 15:25-31). Éste reinó 24 años, pero su hijo, Elá, fue asesinado al cabo de dos años por Zimrí (1 Re 15:33-16:14). Zimrí y Tibní reinaron apenas unos días, siendo suplantados por Omrí (1 Re 16:15-22). Basá era originario de Isacar y con él las tribus galileas entran por primera vez en la gestión política del reino del norte. Es probable que, tras la expedición de Sesonquis, éstas vieran en el núcleo que se había constituido en torno a Siquem y Tirsá un punto de agregación útil frente a los peligros provenientes del exterior, y un modo apoderarse de las llanuras intermedias y adyacentes. Si bien fue la tribu de Manasés la que incorporó por el norte Megiddó, Tanac y Bet-Sean y por el oeste Dor y el acceso

TABLA 3. *Cronología del reino de Israel, 950-720*

	Asiria	*Israel*	*Tiro*	*Damasco*	*Hamat*
950	Ashur-dan II 934-912	Jeroboam I 930-910	Hiram I 973-930	Hadad-ezer (Soba) 960	
			Baal-ezer I 930-914	Rezon 940	
		Nadab 910-908	Abd-Ashtart 914-906	(Hezyon)	
	Adad-nirari II 911-891	Basá 908-886		(Tab-Rimmon)	
900	Tukulti-Ninurta I 890-884	Elá 886-885	Mit-Ashtart 906-895	Bar Adad I 900-875	
		Tibní, Zimrí 885	Ashtar-rum 895-887		
		Omrí 885-874	Itto-Baal I 887-856		
		Acab 874-853		Bar Adad II	
	Asurbanipal II 883-859	Ocozías 853-852	Baal-ezer II 856-851	(Hadad-ezer) 875-845	Urhilina 870-840
850	Salmanasar III 858-824	Joram 852-841	Mattan I 851-823	Hazael 845-800	Uratami 840-807
	Shamshi-Adad V 823-811	Jehú 841-814			
		Joacaz 814-798			
800	Adad-nirari III 810-783	Joás 798-783	Pigmalión 823-777	Bar Adad III 800-780	Zakir 807-780
	Salmanasar IV 782-773	Jeroboam II 783-743		Hadyanu 780-750	
	Ashur-dan III 772-755		Itto-Baal II 760-746		
750	Ashur-nirari V 754-745	Zacarías, Selum 743		Resin 750-732	Azriyau 750-738
	Tiglat-pileser III 744-727	Menajem 743-738			Eni-Ilu 738-730
		Pecajías 738-737	Hiram II 740-730		Yaubidi 730-720
	Salmanasar V 726-722	Pecaj 737-732	Mattan II 730-729		
	Sargón II 721-705	Oseas 732-724	Luli/Eluleo 729-964		

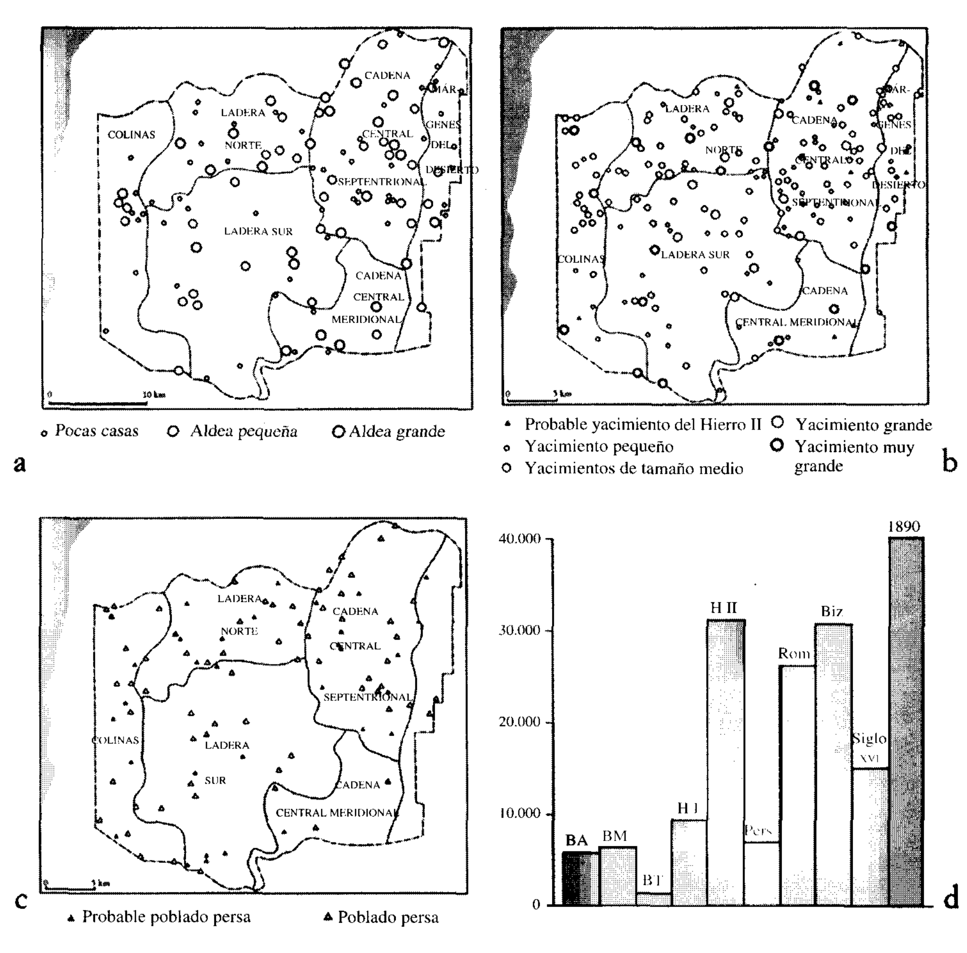


FIGURA 25. *Los asentamientos en la montaña de Efraím y los cálculos demográficos a través del tiempo. (a) Los poblados del Hierro I. (b) Los poblados del Hierro II. (c) los poblados de época persa. (d) Marcha demográfica.*

al mar (Jos 17:11), fue Isacar la que incorporó la ciudad de Yezreel (Jos 19:18), Aser la de Acsaf, en la llanura de Akkó (Jos 19:25), y Neftalí la de Jasor (Jos 19:36). La recomposición de las «dos sociedades» tuvo lugar en el norte en beneficio del elemento tribal.

Tras el desolador pero efímero paso de Sesonquis, el peligro exterior dejó de estar representado por los filisteos y los ammonitas, para proceder de los arameos, que se habían fortalecido, a través de un proceso cronológicamente paralelo al de Israel, en el gran reino de Da-

masco (Aram por excelencia), que englobaba otras formaciones arameas anteriores como la modesta Guesur y la efímera Soba, quedando así junto a los territorios israelitas de Galilea y Galaad. En tiempos de Basá, el rey Ben Adad (Bar-Hadad en arameo, que quizá sea un epíteto dinástico), se aprovechó de las guerras endémicas entre Israel y Judá, tras recibir una petición de auxilio de éste (1 Re 15:18-20), para invadir el extremo norte (Dan y Neftalí). El rey de Israel tuvo que marchar precipitadamente a este nuevo frente, para contrarrestar un peligro que empezaba a resultar gravísimo y podía poner en tela de juicio la ampliación por el norte del reino de Israel, que tanto trabajo había costado alcanzar.

Los cincuenta años que van del reinado de Salomón al de Omrí (*ca.* 925-885) fueron testigos, pues, de una ampliación del reino de Israel desde el núcleo correspondiente a la vieja ciudad estado de Siquem y a la «casa de José», hasta incluir la llanura de Megiddó, Galaad y Galilea. Pero ese incremento territorial no vino acompañado de una consolidación institucional adecuada. La fluidez sociopolítica, fruto evidente del claro predominio del elemento tribal sobre el urbano, se pone de manifiesto en sucesiones violentas, intervenciones de profetas, papel de la asamblea, modesta actividad constructiva, rechazo de las estructuras fiscales y administrativas, y particularismo tribal recurrente («¡Cada uno a su ciudad!», como se dice una vez más en 1 Re 22:36). Tirsá, capital de Jeroboam y de Basá, no debía de ser urbanísticamente más impresionante ni administrativamente más sofisticada que la vieja Gueba de Saúl: aldeas investidas de un papel que seguía estando por construir. Precisamente al final del período, tenemos evidencias de una primera reconstrucción de Tirsá sobre bases más consistentes (Tell el-Fara Norte, VIIc), no sabemos si por obra de Basá o ya de Omrí. Pero el proyecto quedó interrumpido, por la decisión de este último de trasladar la capital a Samaria. Al período preomrida pueden atribuirse también la modestas Megiddó VB, la ciudadela de En Gev IV (con muro de casamatas), y Bet Shemesh IIb.

2. Samaria y la «casa de Omrí»

La llegada al poder de Omrí marca un punto de inflexión decisivo, en el sentido del despegue político, institucional y económico del reino de Israel. Omrí reinó alrededor de diez años (885-874) y su hijo Acab unos veinte (874-853). Esta estabilidad dinástica fue reconocida

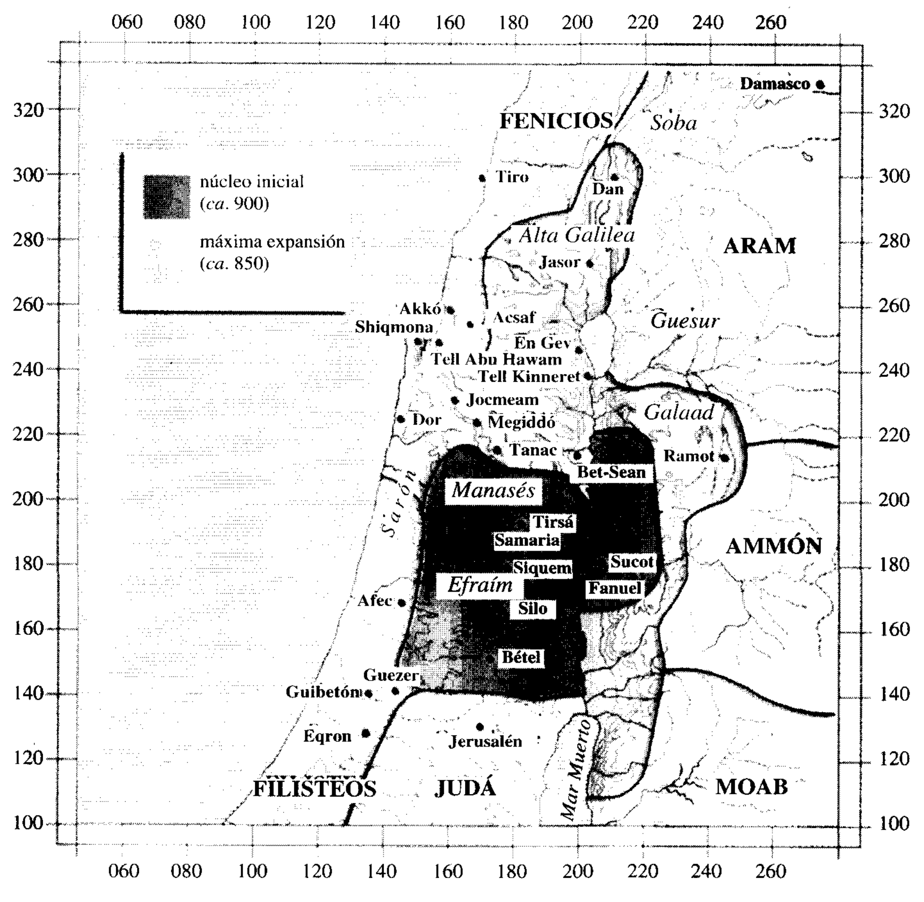


FIGURA 26. *El reino de Israel (ca. 925-800).*

posteriormente por los asirios mediante el uso del término «casa de Omrí» para designar a Israel. Estos treinta años de estabilidad y de crecimiento de Israel no constituye un hecho aislado, sino que se sitúa de forma coherente en el contexto general de Levante. Durante esa misma fase se estabilizaron y crecieron en dimensiones y en poderío los reinos arameos de Damasco y de Hamat, se constituyó un reino unido de Tiro y Sidón, y tomó forma al este del mar Muerto el reino de Moab. Todo el mosaico siropalestino logró salir de la inestabilidad de la fase formativa para alcanzar su fisonomía definitiva y una organización a través de unidades más amplias.

La principal realización de Omrí fue el establecimiento de su nueva capital en Samaria, proceso que el texto bíblico (por un evidente

prejuicio antisamaritano) liquida en un solo versículo (1 Re 16:24). Para establecer la nueva capital escogió un emplazamiento completamente nuevo (la indemnización pagada al propietario del terreno constituye un *topos* que encontramos también en Asiria), al noroeste de Siquem, en una posición de dominio de las vías que conducen al valle de Yezreel y a la llanura costera de Sarón, como consecuencia de la ampliación del reino. Por primera vez no se trataba de una simple (y efímera) residencia real, sino de un verdadero centro de gravedad del reino, sede de una administración, fruto de un programa de construcciones concreto y ambicioso, que las excavaciones intensivas llevadas a cabo en la localidad han recuperado en buena medida (véase § 5.7). En la estratigrafía de la nueva capital, aunque la cronología absoluta de la secuencia sigue siendo problemática, parece evidente que debamos atribuir (después de una fase «0» preomrida) la fase I a Omrí y la II a Acab.

Acab fue también el artífice de la ampliación de las perspectivas políticas de Israel, de las que hablaremos más adelante. La red de alianzas matrimoniales y comerciales, y de guerras a escala regional, supusieron la aparición (o en cualquier caso la agudización) de las tensiones sociales y religiosas; y la postura antimonárquica de algunos profetas acabó dando unos tintes oscuros a una dinastía bajo la cual el reino de Israel conoció un notable desarrollo económico y cultural. Se debe casi a un error el hecho de que el ciclo de Elías conserve la noticia de la clamorosa victoria de Acab sobre Ben Adad en Afec, y que aluda a la consiguiente política de alianzas ambiciosas, por no hablar de los formalismos diplomáticos y del intercambio de colonias comerciales.

> Sus servidores [de Ben Adad]... vistiéronse sacos sobre los lomos y pusiéronse sogas al cuello y se fueron al rey de Israel y le dijeron: «Tu siervo Ben Adad dice: Déjame la vida». Acab respondió: «¿Vive todavía? Es mi hermano»... Vino a él Ben Adad y Acab le hizo subir a su carro. Ben Adad le dijo: «Yo te devolveré las ciudades que mi padre tomó al tuyo y tendrás en Damasco calles («mercados», *ḥûṣôt*) para ti, como las tuvo mi padre en Samaria». «Y yo —repuso Acab— te dejaré ir libre [no aduciré más pretensiones], hecha esta alianza.» Hizo, pues, alianza con él y le dejó ir. (1 Re 20:31-34)

La política de Acab fue seguida después de su muerte en la batalla de Ramot de Galaad (1 Re 22:29-38) por sus hijos Ocozías (853-852; 1 Re 22:52-54) y Joram (852-841; 2 Re 3:1-3), sobre los cuales el redac-

tor del libro de los Reyes guarda un silencio casi absoluto. Joram parece especialmente dedicado a guerrear en Transjordania, desde Moab por el sur hasta Galaad por el norte (véase § 5.4), actividad que lo llevaría a la ruina.

3. La dinastía de Jehú

La dinastía de los Omridas acabó en un baño de sangre a manos del general Jehú, que actuaba por cuenta del rey de Damasco y con su apoyo. Jehú mató con sus propias manos a Joram e hizo matar a Ocozías de Judá, aliado suyo en la nueva guerra por Ramot de Galaad (2 Re 9:22-29). Jehú, que era ante todo un militar, se erigió en defensor de una mezcolanza de elementos integristas y nacionalistas contra los compromisos de la política religiosa e internacionalista de los Omridas. Su apoyo al culto de Yavé (con las matanzas de sacerdotes de Baal) debe ponerse en relación con el apoyo de Eliseo a Damasco, y por lo tanto a una postura antiomrida y antifenicia. Como muchos integristas, Jehú actuaba movido, al parecer, por un odio implacable que se traduciría en un crescendo de crueldades que parecen ir mucho más allá de las «matanzas normales» que a menudo marcan los cambios dinásticos en el antiguo Oriente: Joram es atravesado con una flecha entre las espaldas y arrojado a un campo, y a su madre, la fenicia Jezabel, el propio Jehú la tira por la ventana y deja abandonado su cadáver para que sea pasto de los perros; por último, toda la familia real (los setenta «hijos» de Joram) es exterminada por orden suya, y las cabezas de los asesinados son apiladas a las puertas del palacio en una evidente llamada a la complicidad de todos los funcionarios sin que quepa la posibilidad de cambiar de idea:

> Yo he conspirado contra mi señor y le he dado muerte. Pero ¿quién ha matado a todos estos? (2 Re 10:9)

Junto a las motivaciones religiosas (yaveísmo contra baalismo, véase § 5.7), había también estrategias políticas distintas: a la alianza con los fenicios de Tiro sucede la alianza, o mejor dicho la supeditación a los arameos de Damasco. Así pues, a un intento de gravitación mediterránea (estamos en los tiempos en que Tiro comienza su gran colonización del Mediterráneo central) sucede un retorno con mayor firmeza aún al escenario pastoral de los estados étnicos de origen tribal.

Pero también la dinastía de Jehú (841-814), continuada por su hijo Joacaz (814-798; 2 Re 13:1-9), su nieto Joás (798-783; 2 Re 13:10-13) y su bisnieto Jeroboam II (783-743; 2 Re 14:23-29), aseguró al país la estabilidad y el desarrollo económico, sin distanciarse demasiado de la política anterior a escala regional: alternancia de alianzas y guerras en el norte (contra Damasco) y en el este (contra Moab), hegemonía sobre el reino de Judá, movilizaciones contra las primeras intervenciones asirias. Además con Jeroboam II Israel logró sustraerse a la hegemonía damascena y volvió a desempeñar un papel bastante relevante. Prosiguió además la actividad constructiva, y resulta razonable atribuir la fase III de Samaria a Jehú, y la fase IV a Jeroboam II, aparte de numerosas intervenciones en otras ciudades (véase § 5.7).

Este siglo de prosperidad para el reino de Israel y de todo Levante entró en crisis hacia 745, con la subida al trono de Tiglat-pileser III en Asiria y la inauguración de una etapa de gran injerencia asiria. Las estrategias locales se verían enormemente condicionadas por ella. En Israel el cambio viene marcado de forma repentina (y por pura coincidencia) por los dos breves reinados de Zacarías y Selum (743; ambos reinan durante pocos meses; 2 Re 15:8-15), que parecen devolver al país a la convulsa sucesión de usurpaciones y golpes de mano del período preomrida.

4. Guerras y alianzas en el sistema regional

Bajo las dos dinastías, la de Omrí y la de Jehú, durante casi siglo y medio Israel se introdujo como protagonista en el sistema de alianzas y de guerras de la franja siropalestina. La situación pretérita, según la cual los pequeños estados de las mesetas centrales estaban obligados a enfrentarse por un lado a los ammonitas y por otro a los filisteos, parece superada ya. Las guerras contra los filisteos en la localidad de Guibetón, atestiguadas en la fase preomrida (en tiempos de Nadab y en tiempos de Zimrí; 1 Re 15:27, 16:15-17) como cosas baladíes, se acaban de una vez. Evidentemente la frontera se había estabilizado y las esferas de unos y otros ya no tenían puntos de fricción: Israel contaba con su salida al mar desde Dor hasta el Carmelo, y los filisteos intentaban acceder al interior del país acosando más a Judá por el sur que a Israel por el norte, quedando ya aislado el valle de Megiddó y Bet-Sean.

En Transjordania, el panorama había cambiado: al sur de los ammonitas se había formado el reinado de Moab, y todavía más al sur el

de Edom. Mientras que Edom parece gravitar como un estado satélite primero en la órbita de Judá (de la que acabará saliendo, 2 Re 8:20) y luego en la de Israel, Moab, en cambio, se convierte enseguida en la pieza más grande del mosaico. Conocemos las guerras entre Israel y Moab por dos fuentes: el libro de los Reyes (2 Re 3:4-27) expone los éxitos y el punto de vista de Israel (y de Judá), mientras que los éxitos y el punto de vista de los moabitas son recogidos en la gran inscripción del rey Mesa (SSI I 16), que, al fin y al cabo, confiere a los sucesos en cuestión la garantía de una fuente epigráfica contemporánea de los hechos.

Pero, como decíamos hace un momento, el panorama se amplía. Acab se casó con una hija del rey de Tiro Itto-Baal, la famosa Jezabel (1 Re 16:31), iniciando una alianza que debió de resultar provechosa para el acceso a competencias artesanales y comerciales. La presencia fenicia era bien sólida en la bahía de Akkó, y está documentada también en los lugares clave de Tell Abu Hawam y de Tell Keisan, así como en la fortaleza (y depósito comercial) de Horvat Rosh Zayit, en la Baja Galilea. Sorprendentemente, no se alude a la asistencia técnica de Tiro cuando se cuenta la propuesta de Ocozías de asociarse a las empresas comerciales en el mar Rojo intentadas por Josafat de Judá (1 Re 22:48-50): las anécdotas relativas a Hiram y Salomón encontrarían aquí una colocación más plausible, pero su trasposición al reino modelo unitario puede que contribuyera a confundir la información relativa al siglo IX.

Con el vecino del norte, Damasco, Acab mantuvo relaciones alternas de enfrentamientos militares —unas veces favorables a un bando y otras a otro—, y de pactos para la apertura recíproca de mercados en Damasco y en Samaria (1 Re 20). Los enfrentamientos militares se concentran en Ramot Galaad, en un emplazamiento clave para asegurar también a Israel el dominio de un sector esencial de la gran ruta caravanera transjordana, que era controlada indiscutiblemente por Moab más al sur y por los arameos más al norte. En Ramot combatieron Acab y Joram, donde ambos encontraron, directa o indirectamente, la muerte. Las dos noticias, la de que Hazael, rey de Damasco, echó a Israel completamente de Transjordania en tiempos de Jehú (2 Re 10:32-33), y la de que, en cambio, en tiempos de Jeroboam II todos esos territorios fueron recuperados (2 Re 14:25), pueden darnos una idea de cómo fueron en general las cosas. Pero muchas de las noticias relativas a estas guerras —contenidas en las sagas proféticas de Elías y Eliseo— adoptan un carácter novelesco, con un «rey de Israel» y un «rey de Damas-

co» a modo de anónimos personajes tipo, con la intervención milagrosa de los profetas, y con episodios de asedios y hambrunas cuya historicidad suscita grandes sospechas.

También a una escala más amplia, frente a las primeras amenazas de intervención asiria, Samaria y Damasco cambiaron varias veces de política. Primero encontraron oportuno silenciar sus rivalidades para unir sus fuerzas en la batalla de Qarqar (853), que Salmanasar III pretende haber ganado (RIMA 3, p. 23), pero que Acab y Hadad-ezer quizá pretendieran —y con razón— no haber perdido. El compromiso militar en la batalla nos da una idea de la relación de fuerzas existente entre Damasco, Hamat e Israel: por Damasco participan veinte mil infantes, mil doscientos carros y mil doscientos soldados de caballería; por Hamat diez mil, setecientos y setecientos combatientes de cada arma; y por Israel diez mil infantes y dos mil carros. Diez años después, encontramos a Jehú representado como rey sometido y tributario en el llamado «obelisco negro» de Salmanasar III. Con la retirada de Asiria, fue Damasco la que tomó la delantera, desequilibrando automáticamente las relaciones con Israel. En 796, cuando Adad-nirari III volvió a adelantarse, encontramos de nuevo a Joás de Israel dispuesto a pagarle tributo (RIMA 3, p. 211).

En este marco de hegemonías regionales, si bien Israel podía ambicionar un papel de primer plano, es evidente que el pequeño reino de Judá no era más que una especie de vasallo suyo. En la expedición para la conquista de Ramot Galaad, Acab fue acompañado de Josafat, rey de Judá; una vez más, en tiempos de la revuelta de Jehú, Joram combatió en Ramot junto al rey de Judá Ocozías; y en la expedición contra Mesa de Moab, Joram fue acompañado tanto por el rey de Judá como por el de Edom, a todas luces vasallos suyos.

5. La hegemonía aramea

Entre los grandes descubrimientos arqueológicos recientes relacionados directamente con la historia de Israel hay que señalar sin duda alguna el hallazgo de tres fragmentos de una inscripción real aramea de mediados del siglo IX, reutilizados en una construcción posterior (comienzos del siglo VIII) en el yacimiento de Tel Dan. Merece la pena reproducir aquí la parte central (ll. 3-10) de la inscripción, que además es la que mejor podemos reconstruir:

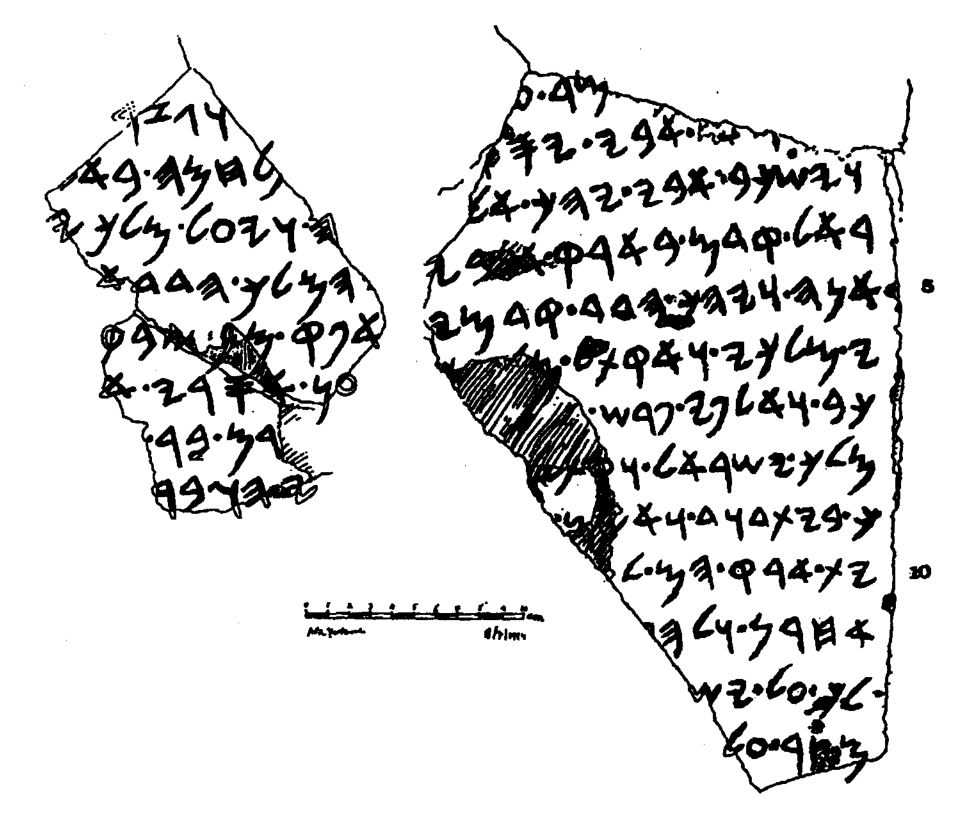


FIGURA 27. *La inscripción de Tel Dan.*

> (Cuando) mi padre enfermó y se fue con los suyos [sus antepasados], el rey de Israel vino ante la tierra de mi padre. Pero Hadad me hizo rey y Hadad vino ante mí y yo partí de los siete ... de mi reino, y yo maté a set[enta re]yes que habían uncido mi[les de ca]rros y miles de caballos. [Y yo maté a Jeho]ram, hijo [de Acab], rey de Israel, y yo maté a [Ahaz]yahu, hijo [de Jehoram, r]ey de la casa de David. Y yo dejé [sus ciudades en la ruina y] su tierra inmersa en la [desolación...]

La inscripción se relaciona estrechamente con el relato de 2 Re 8:28-29 (que ayuda a reconstruir los nombres parcialmente rotos), pero aporta elementos nuevos respecto al texto bíblico. Parece evidente que el monarca autor de la inscripción de Tel Dan es Hazael, rey de Damasco, que a raíz de su victoria pudo ocupar la ciudad de Dan el tiempo suficiente para erigir su estela de celebración. Y es evidente que la sublevación de Jehú contra Joram/Jehoram formaba parte de la

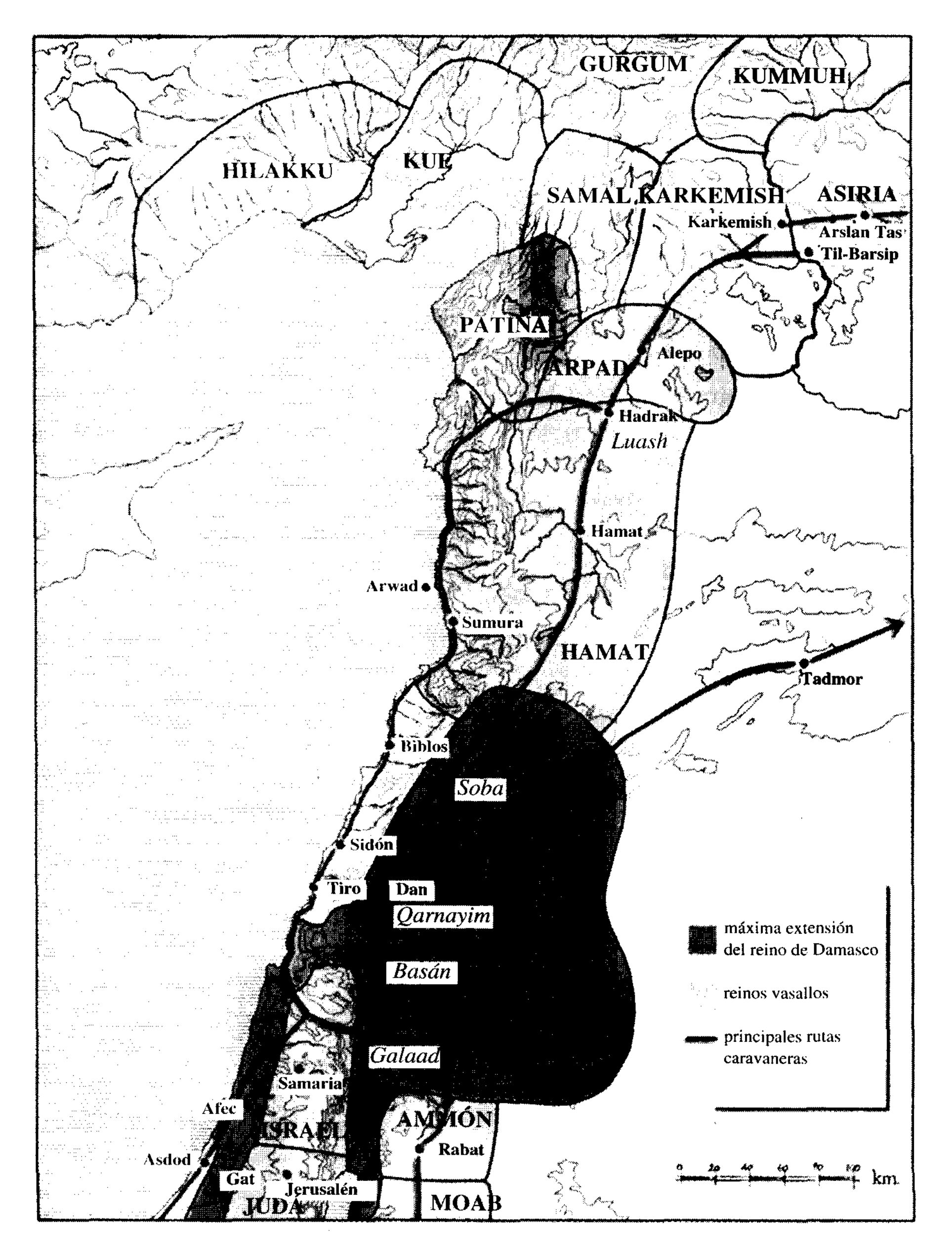


FIGURA 28. *La máxima expansión de Damasco en tiempos de Hazael.*

ofensiva damascena, hasta tal punto que Hazael se jacta de haber matado él mismo a los reyes de Israel y Judá que, según el libro de los Reyes, perecieron a manos de Jehú. Éste, entronizado por voluntad de Hazael o, cuando menos, de rebote tras la victoria de Hazael, comenzó, por lo tanto, su reinado como vasallo del rey de Damasco.

La victoria de Hazael no fue un episodio aislado ni carente de consecuencias. Ya por 2 Re 10:32-33 sabíamos que en tiempos de Jehú Hazael había ocupado todos los territorios israelitas de Transjordania (Galaad y Basán); y por 2 Re 12:18 sabíamos que había tomado Gat y sometido Judá. En las inscripciones asirias de Salmanasar III, a partir de su decimoctavo año (RIMA 3, pp. 54, 60, 67), Hazael figura como principal adversario de los asirios en Siria, heredando el papel desempeñado otrora por su padre Hadad-ezer (entre los años sexto y undécimo), siendo capaces ambos de resistir a varias campañas. Todavía su hijo Bar-Hadad (III) logró salir airoso frente a la coalición que puso sitio a Hadrak en Siria septentrional (SSI II 5). Un tal Bar-Hadad figura en una estela dedicada al dios tirio Melqart (SSI II 1), y a Hazael van dedicados los marfiles hallados en Arslan Tash (SSI II 2) como botín asirio. Es evidente que durante más de sesenta años (aproximadamente de 845 a 785) Damasco fue la potencia hegemónica en gran parte de la zona siropalestina, y que Israel (lo mismo que Judá) tuvo que resignarse a desempeñar un papel de reino vasallo, que el texto bíblico minimiza por un lado y por otro atribuye al castigo divino.

En este contexto resulta factible poner en relación la intervención de Hazael con los contextos arqueológicos de destrucción y de reconstrucción que se acumulan en las ciudades del norte de Israel durante la segunda mitad del siglo IX. Evidentemente el auge de los arameos está documentado en la zona (la antigua Guesur) próxima al lago Tiberíades: Bet-Saida, Hadar II-I, y la fortaleza de En Gev 3-2 muestran claros signos de prosperidad. Pero es posible que Hazael dejara huellas de su actividad constructiva también en las ciudades del norte de Israel que llevaba ocupando desde hacía cincuenta años. Además de Dan, donde la ocupación damascena es confirmada por la estela conmemorativa mencionada, la dominación aramea puede haber dejado huellas arquitectónicas visibles en Megiddó (IV A), en Jasor (VI), en Yezreel, y en la reocupación de Deir Alla (fase IX) después de un siglo de abandono. Tras el Israel de la casa de Omrí, censurado por baalista por los profetas y luego por los historiógrafos posteriores, pero políticamente fuerte y culturalmente próspero, vino el Israel de la casa de Jehú, ala-

bado por yaveísta, pero políticamente subordinado y territorialmente reducido a la mínima expresión.

6. MECANISMOS DE TOMA DE DECISIONES Y PROFETISMO

Como en todos los reinos del antiguo Oriente, también en Israel el proceso de toma de decisiones, centrado en la corte real y en la responsabilidad personal del monarca, utilizaba dos canales paralelos para la verificación de los hechos, para su valoración, y para la puesta a punto de la estrategia que seguir: por un lado estaba el canal de la información y la consulta humana, y por otro el de la información y la consulta divina. Siguiendo el canal humano, el rey consultaba a los funcionarios de la corte, en cuanto «técnicos», expertos en materia de administración o de guerra, y consultaba a la asamblea, en cuanto expresión de la voluntad de la comunidad entera. Había incluso dos organismos colegiados, que los textos presentan como si estuvieran diferenciados por la edad (los «ancianos» y los «jóvenes»), pero que las analogías con la documentación procedente del antiguo Oriente nos inducen a pensar que eran dos organismos de dimensiones distintas. El consejo de los ancianos estaba restringido a unas pocas personas (exponentes de los distintos clanes tribales), mientras que la asamblea de todos los hombres libres (independientemente de que fueran jóvenes o viejos) era un organismo plenario, que se reunía en Siquem (1 Re 12, 20:7). Si la opinión del consejo de ancianos era demasiado cauta, el rey podía recurrir a la de la asamblea general, que, según parece, era más fácil de manipular. El caso de 1 Re 12 se nos cuenta con todo detalle: el rey Roboam, que debe decidir la actitud que seguir frente a las tribus del norte, reacias a soportar los gravámenes fiscales, pide el parecer del consejo restringido de los ancianos que le sugiere tener cautela, mientras que la asamblea plenaria de los hombres libres impone la línea dura.

Pero es en el canal de la consulta divina en el que más insiste la documentación veterotestamentaria. Cualquier decisión (militar o civil) del rey debía venir avalada previamente por la divinidad. El esquema bíblico más sencillo

> Y David consultó a Yavé diciendo: «¿Subiré contra los filisteos? ¿los entregarás en mis manos?». Y Yavé dijo a David: «Sube, pues de cierto los entregaré en tus manos». (2 Sam 5:19)

no es más que un eco simplificado de los procedimientos asirios de consulta al dios Shamash:

> ¿Debe Esarhaddon, rey de Asiria, proyectar y mandar a sus oficiales con hombres, caballos y un ejército, tan grande como desee, contra Kashtaritu, rey de Karkashi, y sus aliados, para darle batalla en la localidad de Kasasu? ¿Si proyecta y manda esta expedición, los oficiales y el ejército de Esarhaddon, rey de Asiria, conquistarán dicha ciudad? ... ¿Se librarán de las tropas de los medos? ... ¿Saldrán sanos y salvos de la comarca de Karkashi? ¿Alcanzarán sus objetivos? ¿Regresarán vivos a Asiria? (SAA IV 62)

Sólo si la respuesta de Shamash era favorable, se daba paso a la acción. Probablemente por influjo de las censuras religiosas de época posterior, la consulta adivinatoria (la más utilizada en Asiria y en general en todo el antiguo Oriente) es silenciada en los textos bíblicos, o bien se carga de connotaciones negativas; en cambio, se hace mucho hincapié en la consulta de los «profetas» (que en Asiria, por el contrario, tenían un papel marginal y se hallaban fuera de la corte), como personas capaces de transmitir mensajes de origen divino. Se les llama *nābî'*, «profeta» (etimológicamente tal vez «proclamador»), que es el término técnico para designar una función positiva y oficial; o bien *ḥōzeh*, «vidente», término que puede tener también la connotación negativa de «visionario».

Vemos actuar tanto a profetas aislados e incluso habitualmente situados en lugares externos y apartados (1 Re 13:11; 19:3-8), como a grupos de profetas dependientes orgánicamente de la corte (1 Re 18:20-40) o junto a algún santuario (Silo: 1 Re 14:1). La transmisión del mensaje divino podía producirse ya fuera por iniciativa espontánea del profeta (especialmente del que vive aislado: 1 Re 11:31-39; 13:1-2, 21-22; 16:1-4; 19:9-18; 20:42; 21:17-19; 2 Re 1:3, etc.), ya fuera a petición explícita del rey (1 Re 14:5; 2 Re 1:2). La función pública y política de los profetas no es más que la parte visible de su actividad, dedicada también a casos cotidianos y personales. Los profetas actúan como una especie de santones o chamanes, y sobre ellos circulan relatos más o menos increíbles: multiplican el pan y el aceite (1 Re 17:7-15; 2 Re 4:1-7, 42-44), curan a los enfermos (2 Re 5) y resucitan a los muertos (1 Re 17:17-24; 2 Re 4:18-37), y hacen llover o cesar las hambrunas (1 Re 18). Actúan en nombre y por mandato de un dios, y en las historias relativas al reino de Israel actúan o por manda-

to de Yavé o por mandato de Baal, con la lógica conflictividad que la tradición posterior se encargará de subrayar.

El rey les pedía consejo acerca de los grandes problemas del momento: cómo poner fin a la sequía, dónde encontrar agua durante una expedición (2 Re 3:17-18), o si debían emprender una guerra y cómo debían hacerlo (1 Re 20:22.28). A través de ellos, la divinidad era consultada hasta para los más mínimos detalles de las operaciones bélicas: no se hacía ni un solo movimiento si previamente no contaba con el consentimiento divino (1 Re 22:5-28). Para mayor seguridad, el rey podía hacer consultas paralelas a distintos profetas y grupos de profetas: praxis bien atestiguada en la Asiria de la época, y que el libro de los Reyes concentra en la contraposición entre los profetas de Yavé y los de Baal (como en la gran escena en el Carmelo, 1 Re 18:20-40). En efecto, el rey podía sospechar que estaba recibiendo indicaciones no válidas, sobre todo por la tendencia de los profetas (especialmente los cortesanos) a ofrecer indicaciones lo más positivas y animosas posible, guardando silencio respecto a los riesgos y las señales negativas.

Es evidente que la actividad de los profetas tenía gran valor político: en nombre del Dios podían animar al rey (o frenarlo) en sus actividades militares, pero también podían reprenderlo libremente por conductas indebidas (tanto públicas como privadas), exacerbar conflictos sociales y religiosos, influir incluso en la elección del sucesor al trono, o alentar los golpes de estado (como en el caso de Jehú).

Apenas tenemos alusiones a profetas en el comienzo del período que estamos tratando: la anécdota del profeta anónimo que maldice el altar de Bétel es evidentemente creación de época posterior a la Cautividad (1 Re 13:2), por cuanto está motivada en su totalidad por la centralización del culto en Jerusalén (véase § 8.5). Pero Ajías de Silo, que actúa en tiempos de Jeroboam I (1 Re 14:1-18), y Jehú, hijo de Janani, que actúa en tiempos de Basá (1 Re 16:1), aunque marcados por una ideología deuteronomista, dan la impresión de ser históricamente aceptables; y lo mismo cabe decir del profeta judío Miqueas (homónimo del profeta más famoso de tiempos de Ezequías), al que Josafat implica en las guerras de Acab en Ramot (1 Re 22:8-28). Son todos profetas yaveístas, y llama la atención el hecho de que un rey enfermo acuda a un médico «laico», o al Baalzebub de la ciudad filistea de Acarón (Eqron), en vez de recurrir a Yavé:

> ¿No hay Dios en Israel, para que vayáis a consultar a Baalzebub, dios de Acarón? Por eso así dice Yavé: No bajarás del lecho en que has subido, pues morirás. (2 Re 1:3-4)

Pero resulta difícil calcular en qué medida semejante escándalo —como indudablemente era para el autor del ciclo de Elías o para el redactor deuteronomista— era percibido como tal en la propia época de los hechos.

Además, tenemos sobre todo las largas historias sobre la «vida y milagros» de dos profetas cuya actividad se sitúa en tiempos de los Omridas, en el contexto de las guerras contra Damasco: Elías, originario de Tisbe, en Galaad (sobre todo 1 Re 17-19), y Eliseo, su sucesor y jefe de una «hermandad» de cincuenta hermanos profetas (2 Re 2-8). Las historias de uno y otro están llenas de milagros y curaciones hasta la ascensión a los cielos de Elías (2 Re 2:1-13), con arreglo a una tipología de evidente cuño popular que resulta difícil de datar de manera precisa, y que volverá a aparecer (con calcos hasta en los más mínimos detalles) en torno a la figura de Jesús varios siglos después.

El ciclo de Eliseo plantea además la cuestión de la legitimación profética de la dominación aramea, legitimación que evidentemente después será censurada. Es un hecho indudable que Jehú, del que sabemos que era un instrumento en manos de Hazael, se inspiró para su usurpación en las profecías de Eliseo (2 Re 9:1-10), del mismo modo que sabemos que el profeta era considerado corresponsable del duro asedio que sufrió Samaria (2 Re 6:31), que mantenía estrechos contactos con Damasco (2 Re 5), y que inspiró la usurpación de Hazael (2 Re 8:7-15). Otro posible indicio de la legitimación profética de la acción damascena son los textos de Deir Alla (estrato IX), relativos a Bileam/Balam: el ambiguo profeta arameo (originario de Pitru/Petur, a orillas del Éufrates), al que el rey de Moab quiere forzar a vaticinar en contra de Israel, pero al que Yavé obliga a pronosticar a su favor (Núm 22-24): resulta difícil sugerir a través de qué canales y motivaciones fueron escritas estas profecías (¿acaso inventadas en función de las guerras entre Aram e Israel por el predominio sobre Moab?) sobre el estuco de una pared de Deir Alla durante la fase de ocupación aramea.

Tenemos por último el primer libro profético, el de Amós, que es judío de nacimiento (originario de Tecoa, al sur de Belén), pero que profetiza en Bétel en tiempos de Jeroboam II. Amós vaticina la ruina de Israel, basándose en lo que estaba sucediendo ya en los reinos sirios víctimas de la agresión asiria, y quizá con retoques *ex eventu* tras las

desastrosas expediciones de Tiglat-pileser III. Amós aduce dos causas de la ruina inminente: por un lado los cultos no yaveístas imperantes en Samaria, pero por otro —y sobre todo— el exceso de lujo de la corte y la dura explotación a la que estaba sometida la población humilde, esto es, causas de tipo puramente social. A estos dos aspectos, religioso y social, conviene dedicar una atención específica.

7. La religión: baalismo y yaveísmo

En Samaria y en todo Israel reina el pluralismo religioso, que más tarde será reinterpretado como una lucha entre el dios popular y nacional, Yavé, y el dios extranjero y de corte, Baal. Baal no necesitaba ser «importado» por la fenicia Jezabel, la mujer de Acab: era el dios (o mejor dicho, la tipología divina) tradicional del país, junto con las divinidades femeninas Astarté y Asherah. Y con ello no pretendemos negar que los matrimonios dinásticos y las relaciones internacionales puedan haber contribuido a difundir el culto de prestigiosas divinidades extranjeras. En torno al año 860 también Bar-Hadad de Damasco dedicó una estatua a una divinidad típica de Tiro, Melqart (SSI II 1). Pero además había muchos otros dioses, citados de manera casi ocasional en un texto como el bíblico, que en sus revisiones deuteronomistas y posteriores a la Cautividad desearía reducirlo todo a la alternativa entre Yavé y Baal.

Desde luego en la corte había profetas de ambas divinidades, rivales entre sí porque eran consultados de forma alternativa y contrapuesta por el rey según los procedimientos habituales. En Samaria había templos oficiales de uno y otro dios: Acab construyó un templo de Baal (1 Re 16:32). Pero en todo el país había santuarios famosos de Yavé, en Bétel y en Dan (reconstruidos por Jeroboam II), así como también en Silo y en otros lugares. El santuario de Dan es conocido arqueológicamente, con el área sagrada encerrada en un recinto cuadrangular, con un podio alto y grande en el centro y edificios alargados destinados a servicios colaterales. Del santuario de Bétel el texto bíblico (1 Re 12:26-33) subraya el papel político que tenía como centro de confluencia religiosa del reino y como alternativa al de Jerusalén en el vecino reino de Judá; y la noticia de su potenciación por iniciativa de Jeroboam, una vez depurada de las constantes motivaciones josiánicas (1 Re 13), es perfectamente verosímil. Había además lugares de culto más modestos, de alcance local y de emplazamiento extraurbano: los

«altos lugares» (*bāmôt*) provistos de estelas y altares. Contra ellos arremeten los profetas yaveístas de la época, y arremeterán luego los representantes de la corriente deuteronomista (véase §§ 8.5-6), en parte de origen septentrional. Las polémicas yaveístas insisten en los elementos inmorales del culto de Baal y Astarté, cultos ligados al problema de la fertilidad (de la tierra, del ganado y de los hombres) y que, por lo tanto, operaban desde la Edad del Bronce por medio de ceremonias que tenían un trasfondo sexual y en las que se hacía uso de bebidas embriagadoras. En vista de las polémicas, debemos suponer que el culto de Yavé era ajeno a dichos procedimientos cultuales y que era tipológicamente distinto de los otros. Pero la acentuación de esa diferencia debe atribuirse más bien a las reinterpretaciones posteriores a la época de la Cautividad, mientras que para el período analizado aquí sigue existiendo entre la población rural una difusión capilar de los cultos de la fertilidad, a los que la religión yaveísta no podría haber sido extraña, so pena de una total marginación popular.

El único período en el que parece predominar el partido o movimiento «Yavé solo» (por usar la expresión de Morton Smith) es el correspondiente a *ca*. 850-800, marcado por los nombres yaveístas de Joram (por influjo de las uniones matrimoniales con Judá) y de Joacaz y Joás, y sobre todo por las depuraciones antibaalistas de Jehú; pero semejante postura no arraigó con demasiada solidez en Israel, a diferencia de lo ocurrido en Judá.

Por lo que respecta a la élite, podemos tener en cuenta los datos onomásticos. En la muestra limitada, pero auténtica, que nos ofrecen los *ostraka* de Samaria (primera mitad del siglo VIII, véase § 5.8) encontramos seis nombres baalistas frente a nueve yaveístas. En cuanto a los nombres de los reyes de Israel, parecen atestiguar que hacia mediados del siglo IX se produjo un cambio radical: ninguno de los monarcas anteriores lleva nombres yaveístas, que son habituales, por contra, después de ese giro. Paradójicamente son los hijos de Acab y de la baalista fanática Jezabel los primeros reyes de Israel que llevan nombres yaveístas. Y es evidente que el moabita Mesa, precisamente durante el período de los Omridas, reconoce a Yavé como dios de Israel, homólogo del Kemosh moabita (SSI I, v a, l. 18).

Es probable, por tanto, que Yavé fuera el dios «nacional» ya en el siglo IX, pero que su culto tuviera en cuenta la presencia de otras divinidades (aceptadas también oficialmente), que se desarrollara en formas que el rigorismo posterior encontraría escandalosas, y que mantuviera con el culto y el sacerdocio (empezando por los profetas) de Baal

una conflictividad que se acentuaría sobremanera con las reinterpretaciones posteriores. Resulta harto indicativo el hecho de que las profecías del yaveísta Amós acerca de la caída inminente de Israel hagan hincapié ante todo en las culpas socioeconómicas, y atribuyan un peso muy modesto a las culpas de tipo religioso y cultual (el culto materialista, basado en fiestas y sacrificios, música e ídolos: Am 5:21-27). Sólo se citan de pasada los santuarios de Bétel y Gálgala (3:14, 4:4), mientras que a Yavé se le reserva el papel de restaurador de la prosperidad perdida que evidentemente constituye un añadido posterior.

8. Urbanismo, arquitectura, artesanía

Desde finales del siglo x hasta finales del VIII, la población de Israel creció a un ritmo constante. Un cálculo prudente le atribuye al término del proceso unos doscientos cincuenta mil habitantes; pero más que la cifra en sí (que puede ser demasiado prudente, o en cualquier caso depender de parámetros de cálculo susceptibles de ser ajustados mejor) resulta importante y fiable el contraste con el reino de Judá por la misma época (unos ciento diez mil habitantes, la mitad de ellos en la Sefelá) y con Filistea (cincuenta mil).

La fundación de Samaria por parte de Omrí es el acontecimiento fundamental para el despegue del estado de Israel. El caso no es excepcional: en el siglo IX-VIII todo el Oriente Próximo se ve afectado por la aparición de nuevas fundaciones, síntoma tanto de la formación de una ideología monárquica que quiere concretarse en realizaciones clamorosas, como de la maduración de procedimientos fiscales que ponen a disposición del rey la mano de obra (genérica y especializada) y los recursos financieros necesarios.

Samaria fue construida según un proyecto palatino explícito: la colina sobre la que se levantó fue transformada en una plataforma enorme (90 × 180 m, es decir, casi dos hectáreas), mediante el allanamiento de su cima y la construcción de un muro de contención de los escombros provisto de casamatas. La plataforma albergaba a lo largo de sus muros septentrional y occidental largas filas de estancias destinadas a almacenes, y en la espaciosa explanada central se erguía el palacio real, construido con piedras talladas y almohadilladas, perfectamente ensambladas, decorado con capiteles protoeólicos, y adornado con muebles guarnecidos con incrustaciones de marfil (véase las casas de marfil y ébano condenadas en Am 3:15), de los cuales se conservan

espléndidos restos (casi quinientos fragmentos), de estilo e iconografía egipciofenicia. Los templos y los almacenes estaban probablemente fuera de la terraza, y no se han encontrado sus restos. La influencia fenicia se manifiesta también en la hermosa cerámica fina de mesa (llamada convencionalmente *Samaria Ware*), roja al engobe, típica de la Fenicia de los siglos IX-VII (donde sucede a la bicolor del siglo XI-X). Las diversas fases de la ciudadela son atribuibles de manera hipotética pero fiable: la I a Omrí, la II a Acab, la III a Jehú, y la IV a Jeroboam II.

En Yezreel se erguía otro palacio real (¿de invierno? véase una vez más Am 3:15), y las excavaciones más recientes han sacado a la luz las estructuras arquitectónicas del siglo IX, bastante parecidas a las de Samaria.

Se realizaron además importantes obras de construcción en otros centros urbanos y administrativos. La Megiddó de los Omridas disponía de un importante sistema de fortificaciones, con la típica puerta de la ciudad de cuatro vanos, grandes almacenes provistos de pilastras (las «cuadras de Salomón» de la primera arqueología bíblica), y dos palacios de técnica constructiva (y capiteles protoeólicos) semejante a la de Samaria y Yezreel. Según la cronología «baja» que hemos venido adoptando aquí, Megiddó V A-IV B (con los edificios 6.000, 1.723 y 1.482) pertenecería a Omrí/Acab, y Megiddó IV A (con muralla provista de entrantes y salientes, puerta doble, por el exterior y el interior, de seis vanos, cuadras y sistema hidráulico) a la fase de Jehú y de la hegemonía aramea (pero la estratigrafía sigue siendo discutida).

Puertas análogas de cuatro o seis vanos han sido encontradas en Dan, en Jasor y en Guezer; y salas análogas de pilastras han salido a la luz en Jasor, siempre por esta misma época. En Megiddó y en Jasor se han localizado además imponentes estructuras subterráneas para el acceso al agua potable —recurso esencial para las ciudades fortificadas que se veían condenadas a resistir a los asedios. Las numerosas concordancias funcionales y estilísticas demuestran la existencia de unos proyectos urbanísticos globales, el primero presumiblemente omrida, el segundo arameo y el tercero de Jeroboam II.

La Jasor omrida (fase X, en otro tiempo considerada salomónica, y la IX) multiplica por dos la extensión de la zona habitada y se provee de murallas; tiene una ciudadela interna con acceso decorado con capiteles protoeólicos, y hermosas residencias del tipo de cuatro aposentos. Viene luego la Jasor «aramea» (VIII-VII), con las típicas cuadras/almacenes. Menos imponentes son la Jasor de Jeroboam II (la VI), y la ciudad destruida por los asirios (la V).

a

b

FIGURA 29. *El urbanismo de la dinastía Omrida. (a) Samaria. (b) Megiddó.*

TABLA 4. *Cuadro demográfico de Palestina durante el siglo VIII*

Región	*Número de poblados*	*Área habitada (atestiguada)*	*Área habitada (tot. estimado)*	*Población estimada*	*% del total*
1. Alta Galilea	84	96	100	25.000	6,2
2. Baja Galilea	54	65	90	22.500	5,6
3. Valle de Hule	23	63	75	18.750	4,6
4. Valle del Jordán	66	40	55	13.750	3,4
5. Valle de Yezreel	55	95	110	27.500	6,8
6. Carmelo y Guélboe	24	13	17	4.250	1,1
7. Samaria ciudad	1	60	60	15.000	3,7
8. Samaria, región norte	163	200	200	50.000	12,4
9. Samaria, región sur	190	120	120	33.000	8,2
10. Judea, norte	100	90	90	22.500	5,6
11. Jerusalén	1	30	30	7.500	1,9
12. Judea, alturas	65	105	120	30.000	7,4
13. Sefelá	100	170	200	50.000	12,4
14. Costa norte	22	73	88	22.000	5,5
15. Costa central	49	47	50	12.500	3,1
16. Filistea	85	150	185	47.250	11,7
17. Valle de Berseba	5	5	6	1.500	0,4
Total	1.087	1.422	1.608	403.000	100

Nota bene: El reino de Israel en su máxima expansión incluye las zonas 1-9; el reino de Judá en su máxima expansión incluye las zonas 10-13, 15 y 17, mientras que la zona 14 pertenece a las ciudades fenicias, y la 16 a las ciudades filisteas.

Entre los otros centros urbanos debemos mencionar Dan (IV, con el santuario refundado por Jeroboam I, y luego restaurado por Acab, III-II), bien organizada, con edificios públicos y fortificaciones formidables, y calles empedradas; Tirsá (VIId), reconstruida y fortificada por Acab; Siquem (IX, fortificada ya por Jeroboam I; y luego la VIII-VII del siglo VIII); Bet-Sean (V superior); Dotán (4 omrida; 3 de Jehú/arameos; 2 de Jeroboam II, hasta la destrucción asiria); En Gev (3 omrida; 2 Hazael/Bar-Hadad III, 1 Joás/Jeroboam II), y Tel Kinneret, a orillas del lago Tiberíades; está incluso la pequeña ciudad portuaria de Shiqmona, en la punta del Carmelo.

Como siempre las aldeas han sido proporcionalmente menos excavadas; pero vale la pena examinar Tel Zeror, en la llanura de Sarón, y Tel Qedesh, cerca de Megiddó. Algunos conglomerados de aldeas que gravitaban en torno a determinadas ciudades demuestran de manera concreta la superación de la división entre cultura urbana y cultura tribal: así Tel Qashish (III) y Tel Qiri (VI) respecto a Jocmean, o Tel Amal y Tel Rehob respecto a Bet-Sean.

En la organización defensiva del reino, ya bien demostrada por la presencia de murallas y puertas de seis vanos, no pueden faltar las fortalezas aisladas: se han señalado algunas en los alrededores de Samaria, y existe una línea de fortalezas a lo largo de la frontera este, dominando el valle del Jordán (Hirbet esh-Shaqq, Hirbet el-Makhruq, Hirbet Marjama, Rujm Abu Muhayr) que podría datar ya de esta fase (para ser reutilizada después en parte por Ezequías de Judá, véase § 7.4).

Existió, pues, con toda claridad una política de obras públicas del reino de Israel, comenzada por Omrí y luego continuada con nuevos añadidos hasta la época de Jeroboam II. El nivel técnico es muy alto, comparable al de los mayores centros de Levante de la misma época. Y también de primer orden es el nivel artesanal, como podemos comprobar por la cerámica fina y los marfiles esculpidos. Las estrechas relaciones culturales, comerciales y politicomilitares con Tiro y Damasco habían permitido a Israel ingresar como miembro de pleno derecho en la comunidad de los grandes reinos de Levante de la segunda edad del Hierro. Por lo demás, inmediatamente antes de que se produjera la intervención asiria todos los estados siropalestinos habían alcanzado su máximo desarrollo, desde Karkemish a Alepo, desde Hamat a Damasco, desde Asdod a Gaza.

9. Administración y economía

El relato del libro de los Reyes no tiene mucho interés en proporcionar noticias sobre la administración y la economía del reino de Israel. Pero un lote de unos cien *ostraka* (SSI I 2) encontrados en 1910 en una dependencia del palacio real de Samaria ofrece datos de primera mano. Se trata de «cartas de acompañamiento» de los suministros de vino y aceite provenientes de las fincas palaciegas (designadas *kerem* o *gat*) y dirigidos al palacio real. Esas cartas están datadas por los años del reinado de un monarca cuyo nombre no se especifica. Como el año más alto que se cita es el 17, los documentos pueden corresponder a algún reinado largo, como el de Acab (improbable) o los de Joacaz o Jeroboam II. Las fincas palaciegas estaban repartidas por el territorio que circundaba la capital, en un radio de unos veinte kilómetros. La afluencia de vino y aceite, comparada con el hallazgo en la Samaria del siglo IX de abundantes elementos de vajilla de mesa de loza fina de tipo fenicio, nos ayuda a dibujar la imagen de una corte real caracterizada por unos niveles de lujo bastante elevados. Se han aducido en este sentido las denuncias contra el lujo de los notables de Samaria lanzadas por Amós en tiempos de Jeroboam II.

La invectiva populista de Amós contra la clase dirigente de Samaria insiste en el lujo exagerado (las casas y los lechos de marfil, los excesos en el uso del vino y el aceite, la música), en la opresión fiscal en perjuicio de los pobres, la esclavitud por deudas, la falta de justicia («a la Puerta», que era el lugar asignado a la actividad judicial), el fraude comercial (pesos y balanzas amañados, intereses regulados según el calendario más conveniente para el acreedor):

> Escuchad esto los que aplastáis al pobre
> y aniquiláis a los desgraciados del país,
> diciendo: «Cuándo pasará el novilunio
> para que vendamos el trigo,
> y el sábado para que podamos abrir los graneros,
> achicar el *efá* y agrandar el siclo,
> y falsear fraudulentamente las balanzas,
> comprar por dinero a los débiles,
> y a los pobres por un par de sandalias,
> y vender hasta las ahechaduras del trigo? (Am 8:4-6)

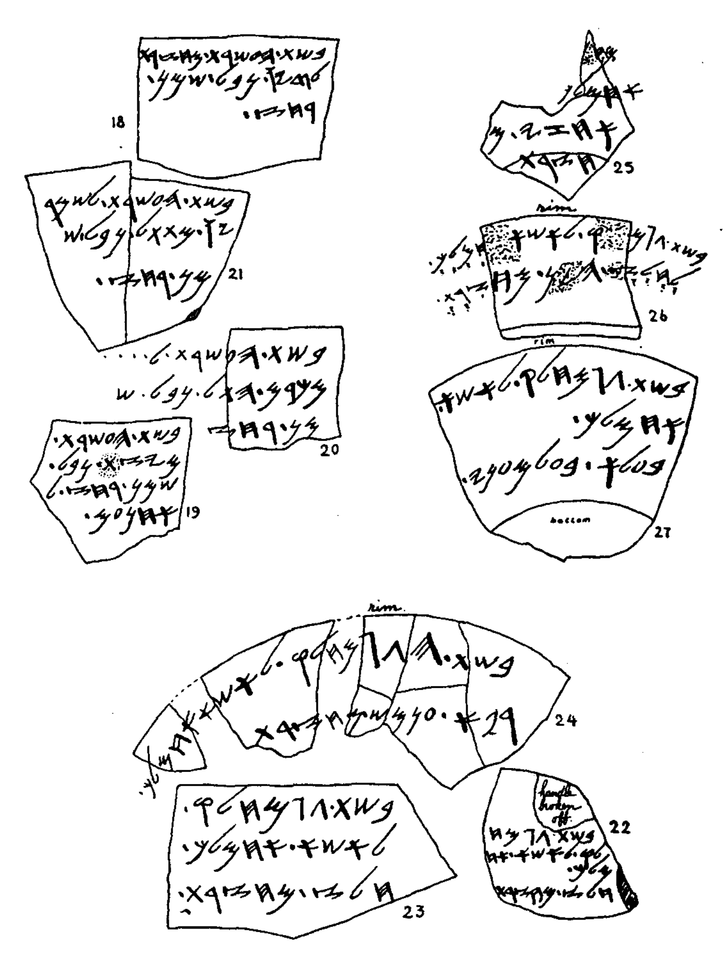


FIGURA 30. *Los ostraka de Samaria.*

El panorama es a todas luces parcial, violentamente polémico, y nace de las repercusiones que tenían la economía palaciega y una fiscalidad muy dura sobre una sociedad de pequeños propietarios agrícolas y pastores, no acostumbrados a sostener a un gran palacio real, y totalmente desprovistos frente al nuevo mercantilismo creciente y despiadado, verdadera antítesis de la tradicional solidaridad del linaje y de la aldea.

La difusión de los pleitos de carácter socioeconómico, por lo demás habituales en el antiguo Oriente, se deja entrever también en los ciclos de Elías y Eliseo, que por cierto constituyen en este sentido un filón riquísimo. Encontramos en ellos la adquisición por parte del monarca

del patrimonio de las familias extinguidas (la viña de Nabot, en 1 Re 21), la esclavización de los hijos del deudor (el episodio de la viuda en 2 Re 4), la venta de los hijos (equiparada con el crimen de canibalismo) durante un asedio (2 Re 6:24-31):

> Esta mujer me dijo: «Trae a tu hijo y lo comeremos hoy, y mañana comeremos el mío». «Cocimos, pues, a mi hijo y lo comimos, y al día siguiente yo le dije: «Trae a tu hijo para que lo comamos», pero ella ha escondido a su hijo. (2 Re 6:28-29)

La anécdota dramatiza como canibalismo físico lo que en las ciudades sitiadas era un canibalismo jurídico habitual (bien conocido por los textos jurídicos babilonios), al verse los padres obligados a vender a sus hijos para poder comer y sobrevivir. Se conocen ejemplos procedentes de la Nippur sitiada a finales del siglo VII, cuando «la ciudad estaba asediada, no se podía salir de las puertas, el equivalente (de un siclo de plata) era un litro de cebada, y las gentes vendían a sus hijos por dinero», estipulando contratos del siguiente tenor:

> Nergal-ah-usur, hijo de Iqisha, ha dicho así a Ninurta-uballit, hijo de Bel-usat: «Coge a mi hijita, Sullea-teshme, y manténla con vida. Será tu hijita. Dame seis siclos (de plata), para que yo pueda comer». (Iraq 17, 1955, pp. 87-88)

Fuertes tensiones sociales marcan claramente un período que los datos arqueológicos demuestran que conoció un gran desarrollo de la economía y de los asentamientos, y que culminó precisamente con el dilatado y próspero reinado de Jeroboam II, contra el cual, por cierto, van dirigidas las invectivas populistas más ásperas. El aumento global de los recursos disponibles no se tradujo, pues, en un beneficio generalizado y repartido de forma equitativa, sino que vino a alterar los equilibrios tradicionales, haciendo surgir una clase rica al precio de la esclavitud de hecho de las familias de los pequeños propietarios desposeídos. Contra esa «injusticia» claman los profetas de la época, identificando en el terremoto (Am 8:8) o la sequía (1 Re 17) sólo los primeros ensayos del castigo final que Yavé no dejará de infligir.

Capítulo 6

EL REINO DE JUDÁ (*ca.* 930-720)

1. La «casa de David»

A la muerte de Salomón, el reino de Jerusalén perdió la adhesión de Efraím y quedó circunscrito al territorio de Judá y Benjamín, este último escenario de enfrentamientos fronterizos con Israel. La lista de fortalezas (o ciudades fortificadas) construidas por Roboam (2 Crón 11:5-12; el libro de los Reyes no las menciona) debe atribuirse con toda probabilidad más bien a la época de Ezequías (véase § 7.4). Roboam (931-913) tuvo que sufrir además las consecuencias del paso del ejército egipcio de Sesonquis en su incursión hacia el norte: para pagar el tributo tuvo que recurrir al tesoro del templo. En este sentido (y debido a que el episodio se repetirá varias veces) debemos aclarar que el templo salomónico era fundamentalmente un anexo del palacio real y que no gozaba de ninguna autonomía: desde el punto de vista económico era el lugar en el que se guardaba el tesoro del palacio real.

Las guerras contra Israel continuaron en tiempos de Abiam (913-911) y Asá (911-870), y para evitar el sometimiento a Israel Asá se vio obligado a solicitar la intervención militar de Ben Adad, rey de Damasco:

> Que haya alianza entre ti y mí, como la hubo entre mi padre y tu padre. Te mando este presente de plata y oro. Rompe la alianza con Basá, rey de Israel, para que éste se aleje de mí. (1 Re 15:19)

Ben Adad intentó obtener un pago sustancioso (*šōḥad*, el equivalente del *kadrû* de los textos asirios, en los que está bien atestiguada esta praxis), y penetró en el norte de Israel, devastando las tierras de

TABLA 5. *Cronología del reino de Judá, 930-640*

	Egipto	Judá	Estados transjor	
			Edom	Moab
950	XXII DINASTÍA	Roboam 931-913		
	Sesonquis I 945-924	Abiam 913-911		
	Osorcón I 924-889	Asá 911-870		
900	Sesonquis II 890			
	Tacelotis I 889-874	Josafat 870-848		
	Osorcón II 874-850			
850	Tacelotis II 850-825	Joram 848-841		Mesa *ca.* 850
		Ocozías 841		
		Atalía 841-835		
	Sesonquis III 825-773	Joás 835-796		
800		Amasías 796-781		
	Pimay 773-767	Ozías 781-740		
750	Sesonquis V 767-730	Jotam 740-736	Qaus-malaka	Salamanu *ca.*
	Osorcón IV 730-715		*ca.* 735	
	XXV DINASTÍA	Ajaz 736-716		
	Pianji 747-716			Kamosh-nad
	Sabacón 716-702	Ezequías 716-687	Aya-ramu *ca.* 700	*ca.* 700
700	Shebitku 702-690		Qaus-gabri	Musuri *ca.* 6
	Tarcón 690-664		*ca.* 675-660	Kamos-halta
	Tanutamón 664-656	Manasés 687-642		*ca.* 650

Dan y Neftalí, sin impedir por lo demás que entre Israel y Judá se instaurase una relación desequilibrada que podríamos calificar de vasallaje.

Vemos así que Josafat (870-848) presta ayuda a Acab en la guerra por Ramot de Galaad (1 Re 22:2-4), e intenta sin éxito llevar a cabo algún tipo de actividad comercial en el mar Rojo (1 Re 22:48-49). Vemos luego cómo Joram (848-841) presta ayuda al rey homónimo de Israel en la guerra contra Moab, al lado de otro vasallo, el nuevo rey de Edom (2 Re 3), y cómo se casa con Atalía, hija de Omrí (2 Re 8:18-26). Vemos por fin cómo Ocozías (841) presta ayuda a Joram en la nueva guerra por Ramot de Galaad —él es el rey de la casa de David nom-

	Ciudades filisteas			
món	*Gaza*	*Ascalón*	*Asdod*	*Eqron*
ipu *ca.* 735	Hanón *ca.* 735	Mitinti, luego Rukibit *ca.* 735		
lu-Ilu *a.* 700-675	Silli-Bel *ca.* 700	Sidqa, luego Shar-lu-dari *ca.* 700	Mitini *ca.* 700	Padi *ca.* 700
mi-nadbi *a.* 660	Silli-Bel, *ca.* 660	Mitinti *ca.* 675-660	Ahi-Milk *ca.* 675-660	Ikausu *ca.* 675-660

brado en la inscripción de Tel Dan— y cómo choca con la sublevación de Jehú, durante la cual acabará pereciendo con toda su escolta (2 Re 9:27-29). Al enterarse de la noticia, Atalía completará la obra asesinando a todos los herederos de Ocozías (con lo cual provoca la extinción de la casa de David) y asumiendo el poder ella misma. Así pues, mientras que el reino del norte se retraía bajo la hegemonía damascena de Hazael, el del sur entraba en una fase de inestabilidad aguda.

La casa de David, a la que las tradiciones posteriores atribuirán una gloria absoluta y una continuidad dinástica a través de los siglos, en realidad sobrevivió de mala manera durante una centuria en una situación de subordinación (en un principio respecto a Egipto, luego respecto a

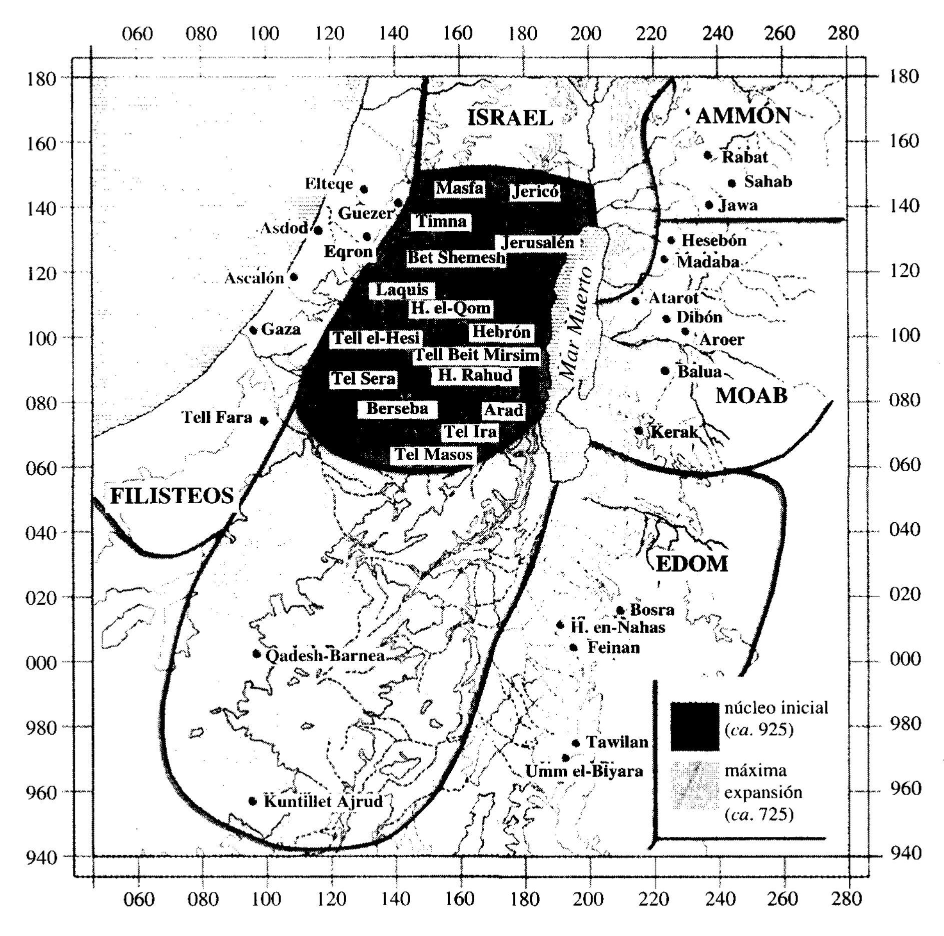


FIGURA 31. *El reino de Judá (ca. 925-725).*

Israel, y ocasionalmente respecto a Damasco), dilapidando sus modestas riquezas, y acabó en un baño de sangre.

2. FRACTURAS DINÁSTICAS

El interregno de Atalía (841-835) terminó con una nueva usurpación, sobre la cual la fuente del libro de los Reyes probablemente sea una inscripción del nuevo usurpador, Joás, inscripción perdida, pero que ha dejado sus huellas en el texto tradicional. Se cuenta en él (según la típica secuencia propia del cuento popular de perjuicio-oculta-

miento-desquite, que se repite en la historia de varios usurpadores del antiguo Oriente) que un hijo de Ocozías recién nacido logró salvarse por casualidad, permaneció escondido en el templo durante siete años, tras los cuales fue reconocido como legítimo heredero por la guardia de corps, recuperó el trono gracias a un golpe de mano, y reinó durante cuarenta años (2 Re 11:1-12:2). Evidentemente un recién nacido no pudo ser reconocido por nadie, y un niño de siete años no pudo actuar por su cuenta, sino sólo ser un instrumento de legalización ficticia en manos del sacerdote Joyada, verdadero artífice y beneficiario del golpe de mano. Atalía, considerada extranjera, fue asesinada por los sublevados y «el pueblo del país» (*'am hā'āreṣ*) fue convocado para aclamar al nuevo rey. A continuación vinieron una serie de reformas relativas a la gestión y el uso por parte de los sacerdotes de los tributos y donativos del templo. Según 2 Crón 24:5-14, el nuevo rey llevó a cabo también importantes obras de restauración en el propio templo, cuyo prototipo salomónico probablemente no poseyera la inmutabilidad que le atribuiría más tarde la historiografía posterior. El papel del pueblo del país es muy indicativo: se trata de la población sencilla (ajena al grupo cortesano de los servidores del rey), que, a la hora de dar legitimidad política, interviene sólo en el caso de la aparición de nuevos reyes, mientras que está ausente en caso de sucesiones normales. Nótese además que las cifras atribuidas a los dos reinados implicados (siete para Atalía, y cuarenta para Joás) son claramente literarias, de modo que sería preciso revisar toda la cronología del reino de Judá.

En cualquier caso Joás reinó durante algún tiempo, aunque sólo sabemos que sufrió una incursión de Hazael, el poderoso rey de Damasco, dirigida contra la ciudad filistea de Gat. Jerusalén salvó una vez más su independencia pagando tributo al rey arameo (2 Re 12:18-19). Más tarde, Joás acabaría asesinado por sus oficiales, pero lo sucedió su hijo Amasías (796-781), que ya era lo bastante adulto como para poder ser reconocido por todos como legítimo heredero. Amasías derrotó a los edomitas y se sintió capaz de desafiar a Israel, con el fin de sustraerse a su hegemonía. La respuesta despectiva del rey de Israel refleja cuáles eran las relaciones de fuerza existentes entre los dos reinos:

> El cardo del Líbano mandó decir al cedro del Líbano: Dame tu hija por mujer para mi hijo. Las fieras del Líbano pasaron y pisotearon el cardo. (2 Re 14:9)

La aventura acabó en el campo de batalla, el ejército judío sufrió una derrota clamorosa en Bet Shemesh, y Jerusalén fue conquistada y saqueada (empezando, como de costumbre, por el tesoro del templo). Amasías siguió reinando, hasta que pereció asesinado en el curso de una nueva sublevación interna.

Para designar al nuevo rey intervino una vez más el pueblo del país —señal indudable de sucesión problemática—, que eligió a un hijo joven (que aún no había sido designado sucesor) del rey asesinado, de nombre Ozías (781-740; 2 Re 14:20, 15:1-6). El nuevo monarca recibe también el nombre de Azarías y en otro tiempo era identificado con un tal Azriyau citado en los textos de Tiglat-pileser III, construyéndose a partir de tal identificación la imagen de un reino extenso y belicoso. Se trata en realidad de un personaje de la zona de Hamat, que nada tiene que ver con Judá. Ozías contrajo la lepra y fue confinado en una «casa particular» (*bêt ḥofšît*: el término a menudo es mal entendido), mientras que en el palacio reinó de hecho su hijo Jotam (740-736, aunque en realidad gobernó de 752 a 736). Durante el reinado de Jotam, la influencia de Israel sobre Judá volvió a reforzarse. Es a esta misma época (mediados del siglo VIII) a la que pueden atribuirse unas inscripciones de Kuntillet Ajrud, una fortaleza y un puesto de control caravanero al sur del Negev, en el que no sólo se han encontrado cerámica del norte (Israel y Fenicia), además de judía y de la procedente de la costa filistea, sino sobre todo inscripciones sobre yeso que nombran paralelamente a un «Yavé de Teman» (Teman era el nombre antiguo de Kuntillet Ajrud) y a un «Yavé de Samaria». Tal vez se tratara de una guarnición o de un grupo de tropas de origen septentrional que actuaban o por cuenta del reino de Israel o quizá del de Judá, pero, en tal caso, en condiciones de clara subordinación. Hacia finales del reinado de Jotam, Resin de Damasco y Pecaj de Israel invadieron Judá, y bajo su sucesor, Ajaz (736-716), pusieron sitio a Jerusalén. Una vez más, un rey de Judá intentó sustraerse al peligro pagando un fuerte tributo (llamado siempre *šōḥad*), recurriendo una vez más al tesoro del templo, esta vez al asirio Tiglat-pileser III, para que interviniera a cambio de su sometimiento:

> Tu siervo soy y tu hijo. Sube y líbrame de las manos del rey de Siria y de las del rey de Israel, que se alzan contra mí. (2 Re 16:7)

Este acto, que abría las puertas a la intervención militar asiria, supone un giro radical en el panorama palestino (reanudaremos el relato en el capítulo siguiente), y varios profetas se hicieron portavoces de

una reprobación generalizada de Jotam por haber solicitado una intervención externa que acabaría resultando más onerosa que la que supuestamente debía contrarrestar.

3. La formación de los estados transjordanos

El lento desarrollo de Judá durante los siglos x-viii no es un hecho anómalo, sino que se inscribe perfectamente en el panorama más amplio del crecimiento de los estados de nueva creación del interior de Palestina y de Transjordania. Dicho panorama no corresponde, en cambio, a la evolución seguida por las ciudades estado filisteas a lo largo de la costa meridional, y por las fenicias a lo largo de la costa septentrional, donde la persistencia de las tradiciones culturales y políticas del Bronce Tardío aseguró la permanencia de los niveles organizativos más altos.

La región habitada por los ammonitas es, sin duda, la más estable de Transjordania: climáticamente mejor que las zonas situadas más al sur, se caracteriza por una mayor continuidad de los asentamientos. En las fuentes históricas los ammonitas aparecen en fecha muy temprana (ya en la primera Edad del Hierro) como un pueblo bastante competitivo e incluso agresivo en tiempos de Saúl y David, y su actividad irá a más con el paso del tiempo, en época posterior a la Cautividad. En el Hierro I puede datarse el gran asentamiento (25 hectáreas) de Tell Sahab. Durante la segunda Edad del Hierro existió sin duda alguna un reino ammonita, de evidente matriz tribal: nótese que siempre es llamado *bĕnê 'Ammôn*, expresión que era interpretada, por tanto, como un nombre de persona, y no como un nombre geográfico (a diferencia de Edom y Moab). El reino es más bien pequeño, recogido en torno a la capital, Rabat Ammón (la actual Ammán), y ya ha renunciado a intervenir en Cisjordania y se mantiene fuera del valle del Jordán. Además de la capital, hay algunas pequeñas ciudades de segunda fila en un radio de diez o veinte kilómetros (Jawa, Sahab, Umayri); y se da un panorama de asentamientos difuso, con típicas «torres» (granjas fortificadas) dispersas por el territorio agrícola (especialmente en la Beqa, a quince kilómetros al noroeste de Ammán). Algunos hallazgos (más o menos fortuitos) en la ciudadela de Ammán han sacado a la luz ejemplares de estatuas reales del siglo viii, una de las cuales lleva una inscripción; y gracias a las menciones de reyes ammonitas en las inscripciones asirias podemos reconstruir el esqueleto de la secuencia dinástica.

La región de Moab ha sido objeto también de repetidos trabajos de reconocimiento y de excavación (especialmente en el yacimiento de Hesebón/Heshbon), de modo que la historia territorial resulta en la actualidad relativamente bien conocida. Hacia mediados del siglo IX se produjo un notable desarrollo sociopolítico, y la estela de Mesa (SSI I 16) nos proporciona indicaciones muy útiles que deben integrarse a los datos arqueológicos. Cabe presumir que durante la primera Edad del Hierro Moab tuvo una estructura tribal más bien dispersa, que encaja bastante bien con una economía agropastoral practicada en las zonas más favorecidas. Quizá también pueda formar parte de este cuadro una presencia de madianitas en el territorio de Moab (a la que las fuentes, aunque tardías, aluden varias veces: Núm 22:3-4.7; etc.). Pero en tiempos de Mesa se concluye un proceso de unificación, motivado por la necesidad de competir con los estados más fuertes y mejor organizados que se habían formado al norte y al oeste. Lo cierto es que el reino de Mesa se caracteriza por la unificación política en torno a la capital, Dibón (unificación que no implica la desaparición de los particularismos tribales), la existencia de capitales comarcales como Madaba, Atarot, o Yahas, la construcción de ciudadelas fortificadas —Aroer (IV), Balua, Hirbet el-Mudayna el-Muraygha (con su templete del siglo VIII), o Hirbet el-Mudayna el-Aliya—, la gestión regia del sistema viario y la construcción de cisternas de agua, la ejecución de inscripciones reales monumentales (además de la de Mesa poseemos fragmentos de otra estela procedente de Kerak, SSI I 17), y la puesta en práctica de una nueva política de defensa de las fronteras, con ganancias territoriales y nuevos asentamientos poblados con deportados (como es el caso de Atarot).

Las guerras entre Moab e Israel durante el siglo IX son probablemente el origen de la historia de Seón, rey amorreo de Hesebón, eliminado por los israelitas durante el éxodo, a pesar del juramento hecho por éstos de no invadir Moab (Deut 2:26-37). El episodio da a entender que el territorio de Hesebón, en cuanto amorreo, podía ser reivindicado legítimamente por la tribu israelita de Galaad, sin conculcar los pactos de no invadir ni Moab ni Ammón, pactos que se sitúan en la saga fundacional del éxodo, pero probablemente fueran el resultado de las guerras del siglo IX. A través de las informaciones dispersas a lo largo de los libros de los Reyes podemos seguir durante un par de siglos la estabilidad en lo fundamental del reino de Moab, hasta que se produjo la intervención asiria de la que hablaremos más adelante (§§ 7.1-2).

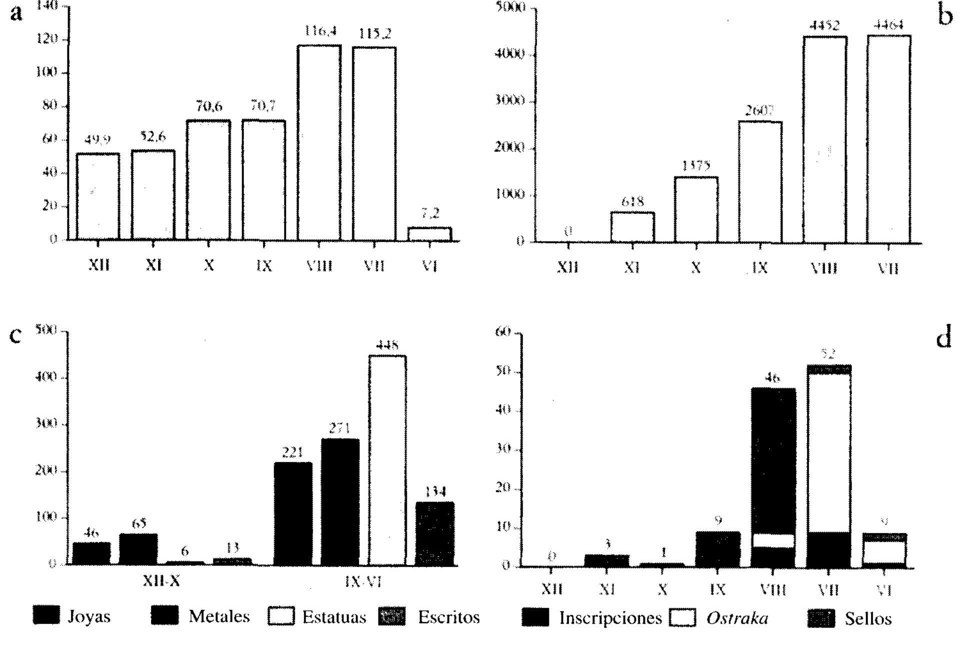


FIGURA 32. *El crecimiento del reino de Judá durante los siglos VIII-VII. (a) Demografía (en hectáreas excavadas). (b) Obras públicas (en metros cuadrados). (c) Artesanía de lujo (número de objetos). (d) Escritura.*

El más meridional de los estados transjordanos, Edom, se constituyó con posterioridad, y las menciones bíblicas a la época que va de Saúl a Salomón son con toda seguridad anacrónicas. La zona, árida y marginal, albergaba una población agropastoral escasa, sin más estructuras políticas que las tribales, hasta que su emplazamiento geográfico resultó interesante para el control de importantes líneas comerciales: un sector de la ruta caravanera surarábiga, la vía transversal que unía ésta con el Mediterráneo (a la altura de Gaza, que según Am 1:6 vendía esclavos a Edom, evidentemente para introducirlos en las rutas caravaneras del interior), y la desembocadura de las vías de comunicación palestinas en el mar Rojo, a la altura del golfo de Aqaba. Las labores de reconocimiento arqueológico nos hablan de unos niveles de asentamiento más bien modestos hasta aproximadamente el año 800, fecha tras la cual se produjo un desarrollo notable a lo largo del siglo VIII-VII (con poblados fortificados en lugares eminentes y fortalezas fronterizas, típicas de la zona semiárida), y luego una crisis en el VI (aunque ésta es general y afecta a todo Levante). El libro de los Reyes

dice que a mediados del siglo IX «no había entonces rey en Edom; un gobernador la gobernaba. Josafat construyó naves de Tarsis (de altura) para ir a Ofir en busca de oro» (1 Re 22:48-49). En las décadas sucesivas encontramos un rey de Edom colaborando, en posición subordinada, en la expedición de Israel y Judá contra Moab (2 Re 3:4-27); y vemos una rebelión edomita contra Judá, que da paso a una dinastía real independiente (2 Re 8:20-21) hacia 845.

El reino edomita se mantuvo en pie durante un par de siglos, siempre rivalizando con Judá por el control de la salida al mar Rojo. Tell el-Heleife, probablemente la antigua Elat, floreció entre el siglo VIII y el VI, y durante el mismo período conoció su máximo esplendor (como ciudad fortificada) la capital edomita, Bosra (la actual Buseira, con el edificio inferior de la acrópolis), lo mismo que los otros centros de Umm el-Biyara, cerca de Petra (monofase, donde está atestiguada una impronta del sello del rey edomita Qaus-gabri) y Tawilan. La divinidad «nacional» edomita era Qaus, y dos de los tres nombres de reyes del país (recogidos en los textos asirios) son compuestos de Qaus. En las disputas internas se entrometería más tarde Asiria (como veremos enseguida), y conviene señalar que este imperio mostró un interés particular por Edom, debido a su posición estratégica y comercial, y que la prosperidad del país llegó a su punto culminante durante el período de sometimiento a Asiria (siglo VII), aprovechándose de su posición de reino independiente en la periferia del gran imperio, y contando con sus recursos caravaneros y mineros (los poblados mineros de la Arabá, como Feinan y Hirbet en-Nahas, despegarán a partir del siglo VIII).

4. Economía y cultura material

Entre la situación del siglo X (véase § 4.2), con una Jerusalén pequeña en un territorio de Judá caracterizado por la dispersión de los asentamientos, y el vigoroso desarrollo que tendrá lugar en la segunda mitad del siglo VIII (como veremos en § 7.4), asistimos entre mediados del siglo IX y mediados del VIII a un desarrollo muy modesto, más parecido a un estancamiento básico que a un crecimiento propiamente dicho. Se ha calculado que la población total de Judá en el siglo VIII era de unos ciento diez mil habitantes, la mitad de los cuales se concentraba en la Sefelá.

Jerusalén sigue circunscrita a la «ciudad de David» (con el templo adyacente), extendida sobre unas cuatro o cinco hectáreas, rodeada de

murallas. Algunos hallazgos (capiteles protoeólicos) permiten postular la existencia de edificios públicos del siglo IX-VIII, desgraciadamente destruidos. El desarrollo de las construcciones en la capital (a juzgar por lo que podemos entender) y eventualmente en otras poblaciones «regias» quizá siguiera las directrices marcadas por la influencia del reino del norte —además de la aramea—, y es posible también que a través de ella recibiera algunos elementos sirios (como el *bit ḫilāni*).

Los poblados de la zona situada al sur de Jerusalén pasan de la decena durante el Bronce Tardío a los veinte durante el Hierro I, y son 36 en el siglo IX-VIII, pero la comarca sigue siendo una de las que posee una menor densidad de población de las mesetas del interior. Más asentamientos hay en la Sefelá, donde el poblado clave de Laquis volvió a ser ocupado en el siglo IX; durante el VIII conoció un auge notable y pertenece sin duda al rey (conocerá un desarrollo todavía mayor en tiempos de Ezequías, véase § 7.4); también Tel Batash III, Bet Shemesh II B-C, Tel Halif VI B, en la Sefelá, por no hablar de Tell Beit Mirsim A2 y Tell en-Nasbe III en las colinas, muestran signos de desarrollo moderado. Tell en-Nasbe, con sus imponentes murallas (provistas de doce torreones y una puerta), y con el típico urbanismo en anillo, quizá represente el «prototipo» de pequeña ciudad judía del siglo VIII.

Algunos lugares, como Hirbet Rabud (B III-II) son fortalezas; pero la frontera del Negev occidental (Tell el-Hesi VII D-C, Tel Sera VII-VI, Tel Nagila IV, y Fara Sur) es más probable que estuviera en manos filisteas que judías. En la zona del profundo sur correspondiente al uadi Berseba, donde el antiguo asentamiento amalecita había pasado a estar bajo control judío desde los tiempos de David, conocemos centros administrativos claramente dependientes de la capital: Arad XI-VIII (con ciudadela y templo), Qadesh-Barnea (fortaleza inferior y media), Berseba V-III, Ira VIII, Tel Malhata C.

Los asentamientos siguen basándose en el tipo de la casa de pilastras de cuatro aposentos (bien atestiguado para esta fase en los poblados judíos de Tell Beit Mirsim y Tel Masos, en el poblado benjaminita de Tell en-Nasbe, y más al norte en Tell el Fara Norte, en territorio de Israel), cuya correlación con la célula básica de la estructura gentilicia tradicional ya ha sido indicada. En consonancia con ese tradicionalismo se desarrolla una economía agropastoral de ambiente semiárido en el Negev y de tipo mediterráneo en la Sefelá y en la meseta, cuyos ritmos vienen marcados, según el «calendario de Guezer» (atribuible al siglo IX, SSI I 1), de la siguiente manera:

a

© Ze'ev Herzog

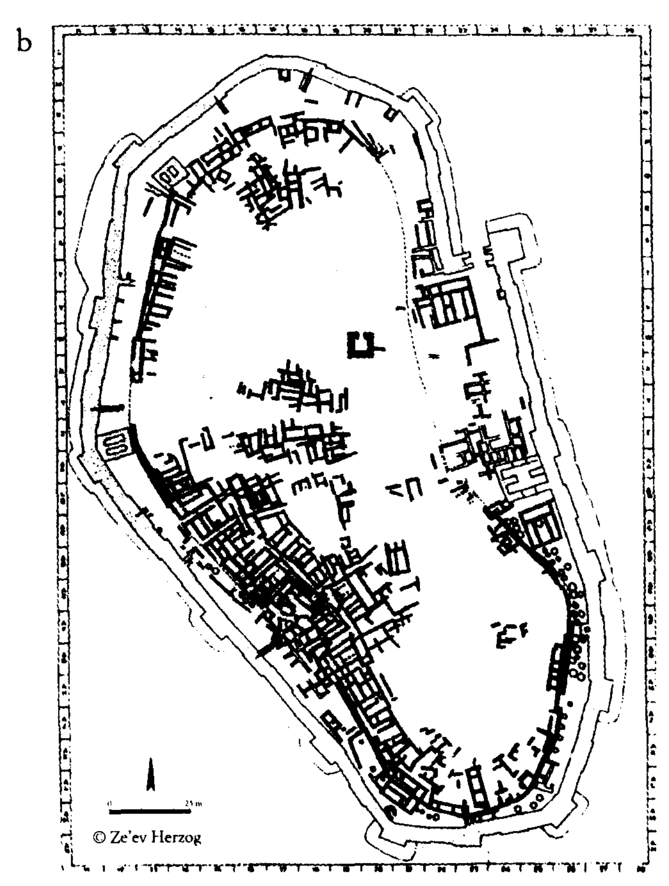


FIGURA 33. *Esquema urbanístico del reino de Judá. (a) Planta de Berseba. (b) Planta de Tell en-Nasbe.*

Dos meses de vendimia,
dos meses de siembra,
dos meses de (siembra) tardía,
un mes de corte del lino,
un mes de siega de la cebada,
un mes de siega final,
dos meses de poda,
un mes de frutos de verano.

Los fermentos evolutivos hacia una economía de intercambio pasaron más bien rodeando Judá que atravesándolo: llegaron a Transjordania (todavía fuera del alcance de Jerusalén), llegaron al Negev meridional (por la ruta que comunicaba Edom y Gaza), y llegaron a la costa que estaba en manos de los filisteos. Las importaciones atestiguadas arqueológicamente (por ejemplo, la cerámica fenicia) son mucho más modestas que en el norte. Los proyectos urbanísticos y arquitectónicos, que en la zona septentrional habían conocido el extraordinario ambiente de la dinastía omrida, del intermedio arameo y del reinado de Jeroboam II, parecen llegar al sur a duras penas, excepto acaso a Jerusalén, donde por desgracia son irrecuperables.

5. El yaveísmo y el profetismo meridional

Mientras que para el reino del norte de los siglos IX-VIII las escasas noticias contenidas en los libros de los Reyes se hallan integradas en los ciclos proféticos de Elías y Eliseo y en el libro de Amós, para el reino de Judá, en cambio, no disponemos de nada parecido. Incluso las noticias «históricas» de los libros de los Reyes acerca de Judá son modestísimas y —bien mirado— casi nulas, cuando no interfieren con los sucesos ocurridos en Israel. Desde luego el libro II de las Crónicas añade numerosos detalles y noticias completamente distintas, casi todas de interés religioso; pero el carácter tardío del texto y su clarísima finalidad apologética, que tiñe casi todos sus versículos, desaconsejan (pese a alguna revisión reciente al respecto) la utilización histórica del Cronista. Desde luego resulta más seguro atenerse a los escuetos datos de la historiografía deuteronomista.

El período en el que se asentó la postura «Yavé solo» corresponde a la primera mitad del siglo IX, a la época de las actividades proféticas de Elías, y a los reinados de Asá y Josafat (que por cierto serán eva-

luados positivamente por la historiografía deuteronomista debido a sus intentos de eliminar los cultos idólatras); el primer nombre yaveísta de un rey de Judá es el de Josafat, una generación antes de que se produzca un fenómeno análogo en Israel. En Judá, además, a partir de Josafat el empleo de nombres yaveístas en la dinastía real es prácticamente constante. No cabe duda de que Yavé poseía un templo de gran valor y poder de atracción en Jerusalén, que la tradición posterior querrá que date (probablemente basándose en alguna inscripción que tuviera a la vista) de la época de Salomón. El yaveísmo de la casa reinante no implica la existencia de una sola religión estatal: parece que gran parte de la población se entregaba a los cultos agrarios de la fertilidad, con *bāmôt* (santuarios al aire libre en lugares eminentes), *maṣṣēbôt* (estelas de piedra) y *'ăšērot/'ăšērîm* (¿troncos decorados?). Cuanto más insisten los redactores (tanto el deuteronomista del libro de los Reyes como el Cronista, de época posterior) en la destrucción de estos lugares de culto por parte de los reyes de Judá, tanto más confirman la ineficacia de semejantes acciones para extirpar una religiosidad profundamente arraigada.

Por lo demás, es probable que en la gestión de la cosa pública se recurriera únicamente a Yavé. Indudablemente los pocos profetas de quienes se dice que estaban activos en Judá (Ajías de Silo y Semeyas en tiempos de Roboam, Azarías en tiempos de Asá, y Miqueas en tiempos de Josafat), antes del gran desarrollo del profetismo yaveísta que tendrá lugar en tiempos de la presión asiria, son ya todos yaveístas e intervienen en particular para poner freno a las luchas «fratricidas» entre Judá e Israel:

> He aquí lo que dice Yavé: No subáis a hacer la guerra a vuestros hermanos, los hijos de Israel. Vuélvase cada uno de vosotros a su casa. (1 Re 12:24 = 2 Crón 11:4)

Pero el desarrollo sociopolítico del profetismo, prescindiendo de las vocaciones personales y de su utilización «chamánica» en la vida cotidiana, se nutre de un ambiente cortesano en el que tengan lugar debates, en el que se elaboren estrategias, y se contrapongan opciones distintas (§ 5.6). Ello contribuye a entender mejor que el profetismo del siglo IX-VIII esté más vivo en el norte que en el sur, donde parece limitarse a seguir en un estadio de intervenciones personales (de recomendación o de censura) más que de consultas sistemáticas (para la toma de decisiones políticas), estadio informal acaso alcanzado ya en la época formativa de David y Salomón.

Por el contrario, el yaveísmo está más arraigado (y con bastante anterioridad) en el sur que en el norte, probablemente por dos motivos. El primero de ellos reside, de hecho, en la marginalidad de Judá, menos expuesto a influencias distintas, y centrado en la capital, en la cual el templo de Yavé hace de polo de atracción casi monopolístico. El segundo está en el presumible origen meridional de Yavé, hipótesis que se basa en varios indicios: su primera teofanía se sitúa en zona madianita (Ex 3), la peregrinación al Sinaí (dondequiera que se encuentre exactamente la montaña sagrada) se orienta también hacia el profundo sur (Ex 19), su mención más antigua, el Cántico de Débora, afirma que proviene de Seir/Edom (Jue 5:4), y desde luego no tiene nada de improbable la existencia de una primera mención de Yavé entre los shasu ya en el siglo XIII. Según la historiografía posterior, Yavé fue adoptado como dios guía en las luchas de las tribus no sólo en el sur, sino también en las mesetas centrales. Es posible que su primera forma fuera la de Yavé Sebaot, el «dios de los ejércitos» de las traducciones corrientes (y luego el «dios de las legiones celestes» de la época de la Cautividad), llevado al campo de batalla dentro de un arca portátil (1 Sam 4:4). Su parentesco originario con *Ršp ṣb'*, «Reshef el combatiente», provisto de arco y flechas, mediante las cuales (como el Apolo homérico) propaga la peste (véase 1 Sam 5:6-12) quizá no deje de ser significativo.

En época plenamente histórica (mediados del siglo VIII) poseemos un importante testimonio extrabíblico en las inscripciones halladas en Kuntillet Ajrud, una fortaleza situada en el interior del desierto del Sinaí. Algunas inscripciones sobre el estuco que recubre las paredes consisten en invocaciones del tipo «Te bendigo por Yavé de Samaria (de Teman) y por su [compañera] Asherah». También en Hirbet el-Qom ha aparecido un texto que contiene la invocación «Bendito sea Uriyahu por Yavé y su Asherah, de cuyos enemigos lo ha salvado». Resulta, pues, que existe un culto que asocia a Yavé y a su *paredros* Asherah, culto que podemos calificar de sincrético sólo si pensamos que el culto originario de Yavé fuera ajeno a semejante tipo de asociaciones (que más tarde serán cuidadosamente censuradas por la reforma deuteronomista de Josías; véase § 8.5).

6. La ideología común del siglo ix-viii

Aunque distintos por su poder y por su papel en el ámbito internacional, Israel y Judá son en el período comprendido entre comienzos del siglo ix y finales del viii dos reinos que comparten muchos aspectos de una ideología religiosa y política que, por lo demás, es común no sólo a ellos dos, sino también a todos los estados de Levante. Los principios básicos de dicha ideología (dios nacional, guerra santa, castigo a la infidelidad), que el texto bíblico pretendería ya que estuviera plenamente constituida desde la época de la conquista, y que las tendencias hipercríticas querrían atribuir a un período bastante tardío, pueden datarse en el siglo ix-viii tomando como base una serie de testimonios epigráficos externos fechados con absoluta seguridad. Los más importantes son la estela de Mesa y la inscripción de Zakir.

En la estela de Mesa, rey de Moab (*ca.* 850; SSI I 16), el dios nacional moabita, Kemosh, desempeña un papel análogo al del judío/israelita Yavé. Es el dios nacional que incita (evidentemente después de las consultas oraculares o proféticas de rigor) al rey moabita a marchar a la guerra:

> Kemosh me dijo: «Ve y toma Nebo de Israel». Y yo fui por la noche, combatí desde el amanecer hasta mediodía, la tomé y maté todo lo que había en ella, a siete mil hombres y mujeres, indígenas, extranjeros y esclavos, porque los había consagrado a Ashtar-Kemosh.

En este pasaje vemos el principio típico de la guerra santa (sobre cuya definición volveremos en § 14.7), que comporta la destrucción total y ritual del enemigo vencido, procedimiento que los israelitas llamaban *ḥērem*. Otro pasaje de la estela de Mesa alude también a la práctica del *ḥērem*:

> Maté a todos los habitantes de la ciudad, como espectáculo demostrativo para Kemosh y para Moab.

Igualmente significativo es el hecho de que también las derrotas y la opresión extranjera son atribuidas a la voluntad del dios nacional, como castigo de alguna culpa cometida por su pueblo:

> Omrí, rey de Israel, había oprimido a Moab durante largos días, porque Kemosh estaba airado contra su tierra.

Pero la liberación de la opresión sólo puede venir de la ayuda dispensada por el propio dios nacional, como bien sabe Zakir, rey de Hamat (*ca.* 780; SSI II 5), quien, sitiado en Hadrak por una coalición de dieciséis reyes capitaneados por Ben Adad de Damasco, recibe de su dios (a través de los habituales profetas e intérpretes de señales divinas) la seguridad de que «no tiene nada que temer» (típica del paradigma de la guerra santa, tanto en Asiria como en Levante) y de que puede confiar en una liberación que, según los criterios humanos, parecería milagrosa:

> Esos dieciséis reyes sitiaron Hadrak, levantaron un terraplén más alto que las murallas de Hadrak, excavaron un foso más profundo que su foso. Pero yo levanté las manos a Baal-shamin, y Baal-shamin me respondió y me habló por medio de videntes y de mensajeros (divinos), y Baal-shamin me dijo: «¡No temas! ¡Soy yo el que te ha hecho rey y (por lo tanto) estaré contigo y te libraré de todos los reyes que han puesto sitio contra ti!».

Así pues, en el curso de las contiendas de la segunda Edad del Hierro y antes ya de la intervención asiria toma forma una ideología que reconoce la existencia de múltiples dioses, pero que confiere a la divinidad nacional o dinástica («soy yo el que te ha hecho rey») un papel privilegiado, atribuyendo a su ayuda los méritos de las victorias, y a su venganza las motivaciones de las derrotas.

Las divinidades nacionales más conocidas son Yavé para Judá y para Israel, Kemosh para Moab, Qaus para Edom, Milkom para Ammón, Hadad para Damasco, y Baal/Melqart para Tiro, dioses todos plenamente activos en el siglo IX-VIII, antes incluso de que se asome arrogantemente al exterior la figura del dios nación Assur. Por supuesto sigue siendo perfectamente legítimo buscar los orígenes más antiguos de cada uno de ellos, y en particular los de Yavé, pero el papel «nacional» no pudo cuajar más que en una época en la que la identificación entre dios y estado étnico estuviera plenamente operativa en el plano político y militar.

Capítulo 7

EL IMPACTO DEL IMPERIO ASIRIO (*ca.* 740-640)

1. La conquista del norte

El largo período de independencia de los estados de Levante, comenzado hacia 1150 (cuando los «pueblos del mar» acabaron con el dominio hitita en el norte y con el egipcio en sur), tocó a su fin a mediados del siglo VIII por obra de Asiria. Ya en la segunda mitad del siglo IX debemos situar una primera fase de la intervención asiria. Después de que Asurbanipal II (883-859) lograra cohesionar de nuevo Asiria dentro de sus fronteras tradicionales hasta la cuenca media del Éufrates, se produjo una primera fase de expansión a cargo de Salmanasar III (858-824), que lanzó una serie de campañas contra Damasco, Hamat y otros estados siropalestinos, entre los cuales estaba Israel, con el célebre episodio de la batalla de Qarqar (853), en la que tomó parte Acab con un gran ejército (RIMA 3, p. 23). En 841 Jehú pagó tributo a Salmanasar III (RIMA 3, p. 48), y de nuevo hacia 800 Joás pagó tributo a Adad-nirari III (RIMA 3, p. 211). Durante toda esta fase Asiria no procedió a efectuar la anexión directa de ningún país, pero sometió a gran parte de los estados sirios al constante pago de tributos. La expansión territorial propiamente dicha sufrió una clara desaceleración y se vio retrasada debido al giro «feudal» que tomó el ordenamiento del imperio, algunos de cuyos altos funcionarios asumieron un control bastante autónomo y personal de grandes regiones. Durante la primera mitad del siglo VIII las intervenciones asirias más allá del Éufrates fueron absolutamente excepcionales.

Fue Tiglat-pileser III (744-727) quien atajó la tendencia a la fragmentación y el que reanudó una política de cohesión interna y de ex-

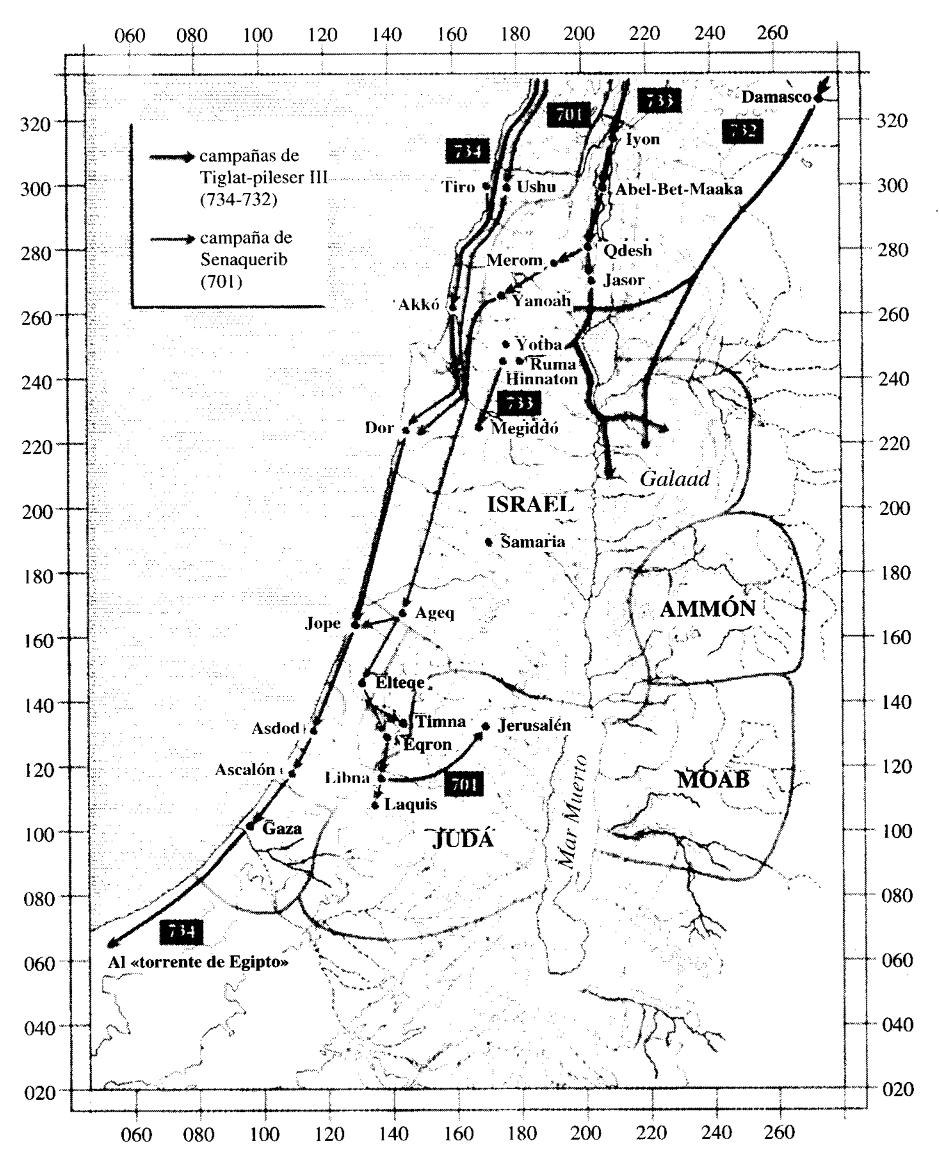


FIGURA 34. *La conquista asiria: las expediciones de Tiglat-pileser III y de Senaquerib.*

pansión en el exterior. La victoria campal de Kishtan (743) sobre Urartu y sobre la alianza de estados del norte de Siria le dejó de pronto las manos libres para extenderse por el territorio sirio y llegar hasta Palestina: bajo los golpes de una eficaz y despiadada maquinaria bélica fue-



FIGURA 35. *El sometimiento de Jehú en el obelisco de Salmanasar III.*

ron anexionados los reinos de Alepo, Patina, Hadrak, y por fin Damasco (732), que se había convertido (véase § 5.4) en el estado más poderoso de toda Siria. Después de estas anexiones, Asiria se vio directamente enfrentada a Israel.

En Israel, a raíz de la crisis de 747, había subido al trono el usurpador Menajem (743-738), que se apresuró a pagar tributo a Tiglat-pileser III a cambio de su reconocimiento como vasallo (2 Re 15:19-20; ITP, pp. 68-69). Su hijo Pecajías (738-737) pereció al poco tiempo a manos de otro usurpador, Pecaj (737-732), bajo el cual se produjo el primer acto de la tragedia. Pecaj, junto con el último rey de Damasco, Resin, amenazó la independencia de Judá y puso sitio a Jerusalén. El rey de Judá, Ajaz (736-716), pidió ayuda a Tiglat-pileser, declarándose siervo suyo (véase § 6.2). El monarca asirio, contento de disponer de un pretexto para intervenir, invadió la parte septentrional de Israel, conquistando sin dificultad Galilea y todo Galaad (734-733). Las destrucciones documentadas arqueológicamente en Tel Kinneret, En Gev y Tel Hadar, a orillas del lago Tiberíades, en Tell el-Fara Norte, en Bet-Sean (Vb), y en otros lugares, se atribuyen por lo general a esta expedición.

Tiglat-pileser no tomó Samaria, pero hizo eliminar a Pecaj a través de un enésimo golpe de estado, cuyo autor, Oseas, pudo reinar (732-724) como vasallo asirio (2 Re 17:1-6; ITP, pp. 140-141) sobre un territorio limitado para entonces a Efraím y Manasés. En el resto del territorio se constituyeron las provincias asirias de Dor (en la costa, hasta el Carmelo), Megiddó (Galilea), y Galaad (al este del Jordán).

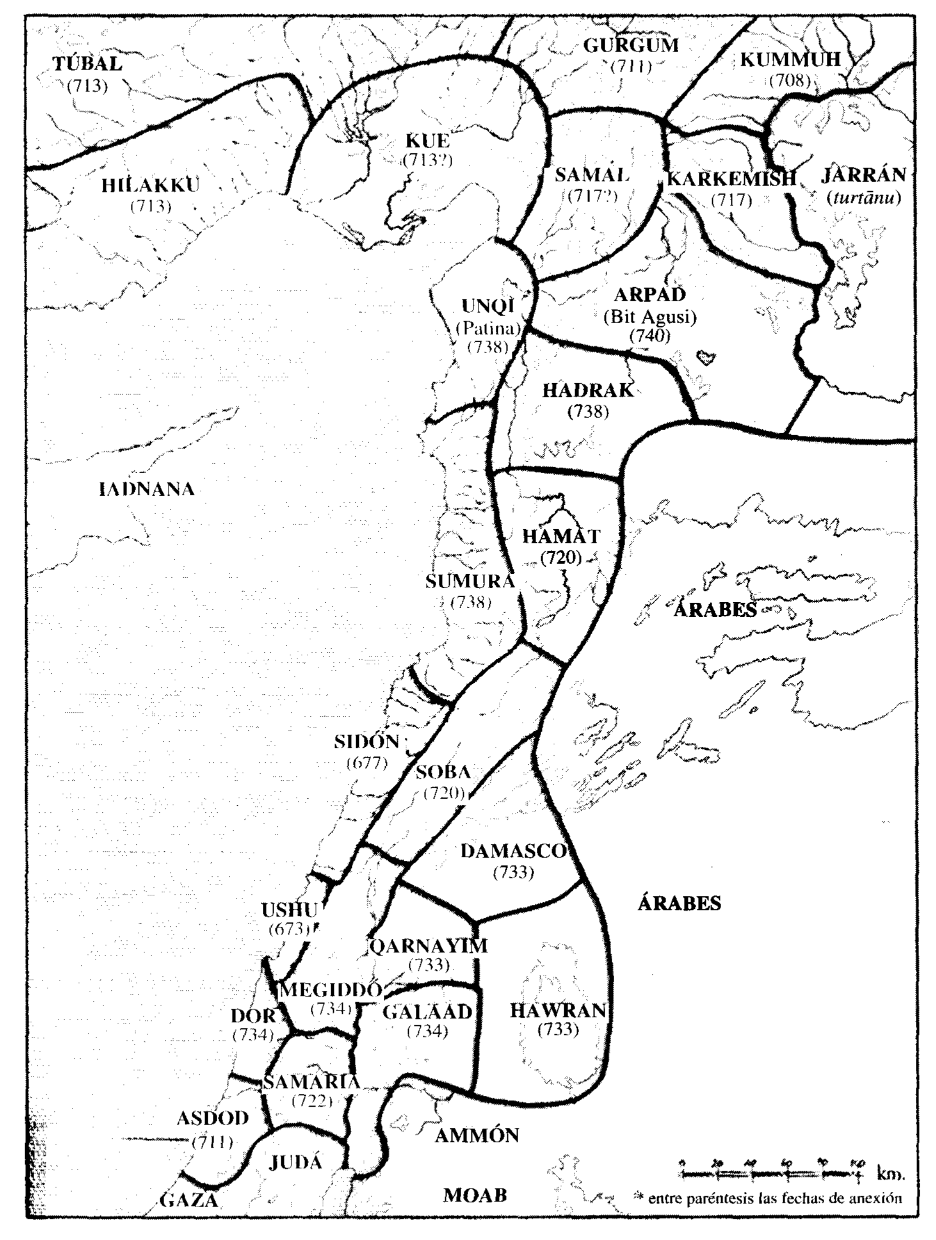


FIGURA 36. *La conquista asiria: las provincias.*

Poco antes, los asirios habían constituido también las provincias de Damasco, Qarnayim, Hawran, además de la de Gaza, en el extremo sur; y unos años más tarde, la de Asdod, en la Filistea septentrional. Cierto número de israelitas fueron deportados a Asiria: el pasaje de los anales de Tiglat-pileser (ITP, pp. 82-83) que contenía la lista detallada está en muy mal estado, pero la cifra total de 13.520 deportados parece segura.

Oseas reinó pagando tributo durante algunos años, hasta que decidió suspender el pago contando con las promesas de apoyo del faraón de Egipto (que en 2 Re 17:4 recibe el nombre de So; los anales asirios mencionan a un general llamado Sibe que estuvo activo en Gaza a comienzos del reinado de Sargón II). Salmanasar V intervino primero contra las ciudades de la Fenicia centromeridional (Sidón, Ushu, Akkó; *AIud* IX 283-287), y luego prosiguió contra Israel: hizo prisionero a Oseas y puso sitio a Samaria, que capituló en 721. Inmediatamente después murió Salmanasar, de modo que la conquista de Samaria es contada por su sucesor, el gran Sargón II, que se jacta de que tuvo lugar durante el primer año de su reinado:

> Con la garantía de Assur, que me hace (siempre) alcanzar mis objetivos, combatí contra ellos ... 27.290 de sus habitantes me llevé, cincuenta carros tomé para mis tropas reales ... Samaria modifiqué y la hice más grande que antes. Gentes de las tierras por mí conquistadas hice residir en ella, establecí a uno de mis eunucos como gobernador sobre ellos, y les impuse tributo y cargas como a los asirios. (ISK, pp. 313-314)

Así, pues, fueron deportados 27.290 samaritanos, que fueron sustituidos por deportados de otras procedencias. La destrucción asiria está documentada arqueológicamente por el estrato VI de Samaria; la ciudad asiria es la del estrato VII. A las provincias ya existentes se sumó otra llamada precisamente Samaria. Así pues, en pocos años se vino abajo un reino poderoso (para la escala de valores de Levante) y aguerrido: pero ésa fue la suerte de todos los estados de la zona, de modo que la rapidez de la conquista nos indica sólo la enorme desproporción existente entre el gran imperio y los pequeños estados de Levante.

2. La presión sobre el sur

Mientras Israel se venía abajo, el reino de Judá (responsable de haber suministrado el primer pretexto para la intervención de Asiria) permanecía casi indemne, aunque desde luego obligado a tener en cuenta el drástico cambio sufrido por la situación. Ajaz, que se trasladó a Damasco para rendir homenaje a Tiglat-pileser y entregarle el tributo (ITP, pp. 170-171), adoptó a su regreso una serie de medidas para modificar la disposición del templo de Jerusalén (2 Re 16:10-18), aboliendo especialmente los símbolos de la realeza, para hacer que el culto estuviera más en consonancia con la nueva situación de subordinación política y las evidentes implicaciones ideológicas que comportaba.

El impulso expansionista de Asiria, que había llegado a su punto culminante durante los cuarenta años (744-705) correspondientes a los reinados de los dos grandes conquistadores, Tiglat-pileser III y Sargón II, no cesó, pero desde luego sufrió una desaceleración durante la primera mitad del siglo VII. El nuevo rey de Judá, Ezequías, hijo de Ajaz (716-687), consideró que podía suspender el pago del tributo y empezó incluso a desarrollar una política activa, atacando Gaza, estrechando sus relaciones con Egipto y más tarde también con el caldeo Marduk-apal-iddina (el Merodac Baladán de 2 Re 20:12-13), adoptando una postura a todas luces antiasiria. Más en concreto, dotó a Jerusalén de fortificaciones y de un sistema hidráulico que le permitieran resistir en caso de asedio, y construyó además la ciudadela satélite de Ramat Rahel (V B) y varias fortalezas para defender el país (véase § 7.4).

Evidentemente sus vecinos, sintiéndose amenazados, pidieron auxilio al emperador asirio, provocando así la intervención con todas sus fuerzas de Senaquerib (704-681) en 701. La expedición es relatada por el libro de los Reyes (2 Re 18-19) y por los anales del monarca asirio (AS, pp. 31-34), aunque cada documento haga hincapié en puntos distintos y especifique detalles diferentes. Parece claro que Ezequías, con el apoyo de un ejército egipcio, había extendido su influencia hasta Eqron y Ascalón, fomentando en ambas ciudades rebeliones contra los reyes filoasirios, que fueron sustituidos por otros de tendencia opuesta. La intervención de Senaquerib se resolvió de manera favorable a sus intereses, pero no de forma decisiva: los egipcios fueron derrotados en la batalla campal de Elteqe (cerca de Timna), los reyes filoasirios fueron restablecidos en las ciudades filisteas, y la llanura judía de

la Sefelá fue devastada y luego asignada a las ciudades filisteas partidarias de los asirios (Asdod, Eqron y Gaza). La conquista de Laquis es famosa por el relieve asirio que la representa y que se corresponde perfectamente con la topografía real de Laquis III y con los restos del terraplén asirio. De las zonas conquistadas los asirios aseguran haberse llevado a 200.150 deportados. La propia Jerusalén fue asediada, pero no capituló y pudo así salir indemne pagando un tributo, aunque bastante oneroso. La versión asiria adopta un tono triunfalista:

> A Ezequías el Judío, que no se había sometido a mi yugo ... lo encerré en Jerusalén como a un pájaro en una jaula. Acumulé terraplenes contra él, y quien quería salir de las puertas de la ciudad era rechazado y devuelto a su miseria ... Ezequías quedó aterrorizado ante el esplendor de mi señorío, y fue abandonado por los mercenarios que había llevado para reforzar Jerusalén. Más de treinta talentos de oro y ochocientos talentos de plata, piedras preciosas y joyas, lechos y sillas de marfil, pieles y colmillos de elefante, maderas preciosas, todo tipo de tesoros, así como a sus hijas, a las mujeres de palacio, y a sus músicos varones y mujeres, se vio obligado a mandarme a Nínive, mi ciudad real. (AS, pp. 33-34).

En realidad, lo que sucedió fue que las defensas de la ciudad resultaron bastante eficaces y consiguieron prolongar la resistencia hasta el momento en que los asirios (como sucede en casos semejantes) se vieron obligados a levantar el campo. El alivio por haber escapado al peligro —con la aparición de una epidemia entre los sitiadores y la inminencia del regreso de los egipcios— fue tal que se atribuyó a la intervención divina (2 Re 19:35; eco en Hdt. 2.141).

Durante el resto del reinado de Ezequías, y luego durante todo el de su hijo, Manasés (687-642), Judá siguió siendo tributario de Asiria. El gran imperio renunció, al parecer, a convertir en provincias a los últimos pequeños estados que seguían siendo independientes (esto es, por un lado Judá, y por otro Ammón, Moab y Edom en Transjordania, y Gaza y Ascalón en Filistea), contentándose con su fidelidad y su tributo, y asegurando así medio siglo de *pax assyriaca*. No era que Asiria hubiera abandonado la idea de la expansión, sino que más bien había decidido picar más alto todavía. Manasés vio cómo por los caminos de Judá pasaban los ejércitos de Esarhaddon (en 673 y 669) y de Asurbanipal (en 663), que se dirigían a la conquista de Egipto, y tuvo además que prestar ayuda y contribuir al esfuerzo, siendo citado en los anales de uno y otro monarca (IAKA, p. 60 y BIA, p. 212) como vasallo fiel.

Pero a mediados de siglo, el impulso expansionista se había agotado por completo y la inactividad de Asurbanipal, ya viejo, permitió a la periferia del imperio volver a cobrar aliento.

3. DEPORTACIONES CRUZADAS Y PROVINCIALIZACIÓN

Si atendemos a las inscripciones reales asirias, la conquista de una región comportaba daños tremendos: ciudades destruidas, aldeas incendiadas, cosechas y ganados saqueados, árboles frutales talados y viñas arrancadas, habitantes asesinados, y «el resto» deportados. La insistencia y la complacencia de las narraciones en todo ello quizá formen parte de una propaganda del terror, pero no cabe duda de que las operaciones bélicas (con sus efectos directos y colaterales), la presencia del ejército enemigo, la conquista, las destrucciones y el botín se traducían en daños enormes para la población y la economía locales. Las cifras de más de cuarenta mil deportados de Israel y de casi veinte mil de Judá que proporcionan los anales asirios parecen bastante realistas (para otras zonas más populosas se citan cifras bastante mayores), y suponen un porcentaje bastante elevado de la población. Nótese que las deportaciones no afectan sólo a la familia real y a la corte palatina, que, por cierto, son tratadas aparte, sino a la población agropastoral en general de las aldeas y las pequeñas ciudades («hombres y mujeres, grandes y pequeños»), aunque se atendía especialmente a registrar las competencias laborales de carácter especializado.

En la ideología asiria esta fase destructiva tiene ya de por sí cierto sentido en cuanto castigo de traiciones pretéritas o de resistencia impía al dios Assur y al rey, su brazo armado. Pero adquiere un sentido más completo si a ella se añade la fase reconstructiva, de la que los monarcas asirios afirman hacerse también cargo, en consonancia con el principio según el cual la conquista significa la ampliación del orden a expensas de la sedición, y la afirmación de la justicia a expensas de la iniquidad. Al momento destructivo sucede, pues, otro reconstructivo, a la eliminación del palacio real y de la élite local sucede la disposición de un palacio provincial asirio para albergar al núcleo central de funcionarios asirios, y la deportación de la población local se entrecruza con la de otras provincias hacia el nuevo territorio conquistado. El objetivo final es una asimilación lingüística, cultural y política lo más completa posible, capaz de transformar a los vencidos en asirios. La asimilación completa la conquista, convirtiendo un reino rebelde y ex-

traño en una nueva provincia del cosmos bajo la dependencia directa del rey y del dios Assur. Así es como se expresa Sargón II:

> A gentes de las cuatro partes del mundo, de lengua extranjera y de idioma incomprensible, habitantes de las montañas y de los llanos, súbditos todos de la luz de los dioses y del señor de todo, yo transporté por orden de Assur, mi señor, y por la potencia de mi cetro. Yo hice que se convirtieran en gentes de una sola lengua y las establecí allí. Les asigné como escribas y vigilantes a asirios, capaces de enseñarles el temor de dios y del rey. (ISK, p. 296)

Naturalmente, lo que desde el punto de vista imperial es un proceso de asimilación, desde el punto de vista local es un proceso de grave deculturación. Las capitales (Samaria, lo mismo que Damasco, Hamat y tantas otras), en otro tiempo animados centros de toma de decisión política y de relaciones diplomáticas, de desarrollo de la artesanía y el comercio, del culto religioso, de producción literaria, y de todas las expresiones de una cultura local y original, se convirtieron en simples sucursales administrativas de la capital imperial, con la única función de vehicular recursos humanos y materiales hacia el centro. Pero la reestructuración se llevó a cabo intentando aniquilar la individualidad cultural sin provocar un colapso económico y demográfico.

La arqueología documenta perfectamente la persistencia de los asentamientos en las zonas conquistadas por los asirios. En Samaria (VII) se han encontrado incluso un fragmento de estela de Sargón II y un par de tablillas administrativas asirias; en 690 un gobernador de Samaria fue epónimo (SAA, Suppl. II, p. 50). Megiddó (III) fue reconstruida con arreglo a un trazado urbanístico distinto (ortogonal) y con dos grandes casas de planta asiria provistas de patio central; también en Tell Keisan (V-IV) encontramos un nuevo trazado urbanístico. En Guezer se han encontrado dos tablillas asirias (signo de que era un centro administrativo), en Jasor dos edificios públicos, y en Tel Kinneret un fuerte con una pequeña residencia asiria. Bet-Sean (IV), Tel Dan, Siquem (VI), Tirsá (Fara Norte VII E), Laquis (II) y Dotán (1) fueron objeto de reconstrucciones, aunque modestas; en Bétel fue reconstruido el templo. Hay otros pequeños palacios provinciales, de típica planta asiria, y provistos de cerámica asiria fina «de palacio» concentrados en el extremo sur, entre los alrededores de Gaza y el valle de Berseba: en Tell Jemme (EF), Tell Abu Salima (G), Tell Haror, y Tel Sera (V-IV). Constituye un claro signo del interés asirio por controlar las

vías de acceso al Delta egipcio y la ruta caravanera transversal del Negev. Prosperan también los centros de la franja costera, desde Dor hasta Eqron (Tel Miqne I C-B, con su industria aceitera).

En este contexto de remodelación demográfica y territorial al servicio de los intereses asirios y bajo la atenta mirada de las guarniciones y los funcionarios de ese imperio, la práctica de las deportaciones cruzadas que afectó a casi cuatro millones y medio de personas en el arco de tres siglos desempeñó un papel esencial. El relato bíblico de la conquista de Samaria cuenta primero la deportación de los israelitas:

> El rey de Asiria tomó a Samaria y llevó cautivos a sus habitantes a Asiria, haciéndoles habitar en Calac y Jabor, junto al río Gozán, y en las ciudades de la Media. (2 Re 17:6)

Y poco después narra la llegada de los deportados extranjeros:

> El rey de Asiria mandó gentes de Babilonia, de Cuta, de Ava, de Hamat y de Sefarvaím, y las estableció en las ciudades de Samaria, en lugar de los hijos de Israel. Se posesionaron de Samaria y habitaron en sus ciudades. (2 Re 17:24)

Por los textos de Sargón II sabemos que este monarca deportó a Samaria también a árabes:

> A los tamudos, ibadidas, marsimanos y haiapas, árabes, habitantes lejanos del desierto, que no conocen vigilante ni funcionario, que a ningún rey habían rendido tributo nunca, por mandato de Assur, mi señor, yo los abatí, y al resto los deporté y los establecí en Samaria. (ISK, p. 320)

La nueva sociedad debía ser mixta, no tanto una mezcla de dominados y dominadores (éstos eran pocos y eran considerados valiosísimos), sino de dominados de distinto origen.

Los resultados fueron los esperados. La resistencia política, privada de sus centros de elaboración, fue totalmente erradicada, mientras que la economía local quedaba debidamente salvaguardada. Al principio se produjo un saldo demográfico pasivo, pues muchos deportados murieron por el camino, y los que llegaron a su destino tuvieron problemas a la hora de empezar una nueva vida en un contexto en el cual eran extraños (para los deportados samaritanos, véase SAA I 220, 255; XV 280). Las dificultades demográficas eran corrientes en todo el im-

perio, pero por parte de los asirios no había le menor intención de convertir los territorios conquistados en un desierto; antes bien, se hacía todo lo posible para hacerlos productivos y populosos. Se deportaban familias enteras, comunidades homogéneas, precisamente con el fin de mantener alta la moral y la voluntad de vivir y trabajar.

La asimilación lingüística se produjo en beneficio del arameo, que era la lengua más difundida en el imperio y particularmente en la zona (Babilonia, Siria) de la que procedía la mayor parte de los deportados. En la propia Asiria del siglo VIII-VII el arameo se puso al mismo nivel que el asirio como lengua de la administración, por no decir como lengua hablada. La asimilación religiosa no desembocó en la imposición de la religión asiria, más que en el ámbito de algunas ceremonias estatales y de alguna que otra declaración de principios. Dio lugar, en cambio, a un sincretismo difuso y variado entre los múltiples cultos importados por los recién llegados, lo que quedaba de los cultos cananeos, y una revisión del yaveísmo que algunos, al menos entre los supervivientes, consideraron el elemento más fuerte de autoidentificación y también de unión con el reino (hermano y superviviente) de Judá. Pero desde el luego el resultado debió de parecer inaceptable a los yaveístas ortodoxos del sur (véase la condena deuteronomista en 2 Re 17:29-34, con noticias sobre las divinidades de los inmigrantes), que justo entonces —y precisamente como reacción ante los acontecimientos y ante la condición a la que en consecuencia quedó reducido el norte—, dieron forma a una religión cada vez más precisa y exclusiva.

4. Crecimiento y prosperidad en el reino de Judá

En el sur, el intento de Ezequías de resistir a la presión asiria se basaba en la disponibilidad de un reino que estaba experimentando un rápido crecimiento en el ámbito de sus recursos materiales y de su conciencia ideológica. Es probable que tras la conquista de Samaria, algunos grupos de israelitas del norte encontraran refugio en Judá, contribuyendo a su crecimiento demográfico, a su competencia administrativa y a su elaboración religiosa. Pero los factores de crecimiento más importantes se encuentran en la estabilidad política (los dos largos reinados de Ezequías y Manasés cubren un total de 85 años) y en la contigüidad del imperio asirio, que primero (en la fase de agresión) estimuló la movilización de los recursos humanos y morales, y luego (en la fase de coexistencia) permitió su introducción en un escenario más amplio.

La movilización inicial se tradujo en las grandes intervenciones urbanísticas de Ezequías en Jerusalén y en otros lugares. En la capital se construyeron unas nuevas murallas (con demolición de casas particulares, deplorada en 1 Is 22:10) para proteger los nuevos barrios que se habían formado en poco tiempo en la colina occidental: la ciudad pasó de las cinco hectáreas (en gran parte ocupadas por el templo y el palacio) a las sesenta, y la población estimada pasó de las mil a las quince mil personas en el curso de una generación. Los nuevos barrios se llaman (Sof 1:10-11) Mishne, «ensanche», que sería el del noroeste, y Maktesh, «muela» (metáfora alusiva a la depresión en la que se formó), correspondiente al valle situado entre la vieja ciudad de David y la ciudad nueva. La otra gran realización de este monarca fue la construcción de un amplio estanque (la piscina de Siloé, precisamente en el fondo del Maktesh), alimentado a través de un túnel que conducía hasta el interior de las murallas el agua del manantial de Guijón. Esta notable obra de ingeniería hidráulica está atestiguada no sólo por la Biblia (2 Re 20:20, 2 Crón 32:30), sino también por una inscripción que celebra la finalización de las obras describiendo vivamente el momento en el que las dos cuadrillas de excavadores que habían trabajado en los dos extremos opuestos del conducto se encontraron por fin:

> Ésta es la abertura y así se llevó a cabo la abertura: cuando los picadores trabajaban con el pico, uno contra otro, y cuando faltaban tres codos para que se hiciera la abertura, se oyó la voz de un hombre llamar a otro, porque había una grieta en la roca a la derecha y a la izquierda. El día en que realizaron la abertura, los picadores golpeaban uno frente a otro, pico contra pico, hasta que las aguas del manantial llegaron al estanque, por un espacio de mil doscientos codos, y cien codos era la altura de la roca sobre la cabeza de los picadores. (SSI I 7)

El desarrollo de las obras y del asentamiento de la población fue, sin embargo, más allá, en el tiempo y en el espacio, de las realizaciones dictadas por la inminencia del asedio, continuando incluso durante el período de la «paz asiria». Jerusalén domina claramente la jerarquía de los asentamientos, con sus sesenta hectáreas frente a las diez de Laquis y las tres o cuatro de las otras pequeñas poblaciones. Laquis, el mayor centro de la Sefelá, se desarrolló de modo repentino a finales del siglo VIII (estratos IV-III), y fue rodeada de una poderosa muralla, con doble puerta: una interna de seis vanos y otra externa con rampa en forma de codo. La puerta daba a una plaza, desde la cual, a través de otra puerta de seis vanos, se accedía al conjunto palatino. Era, pues, un

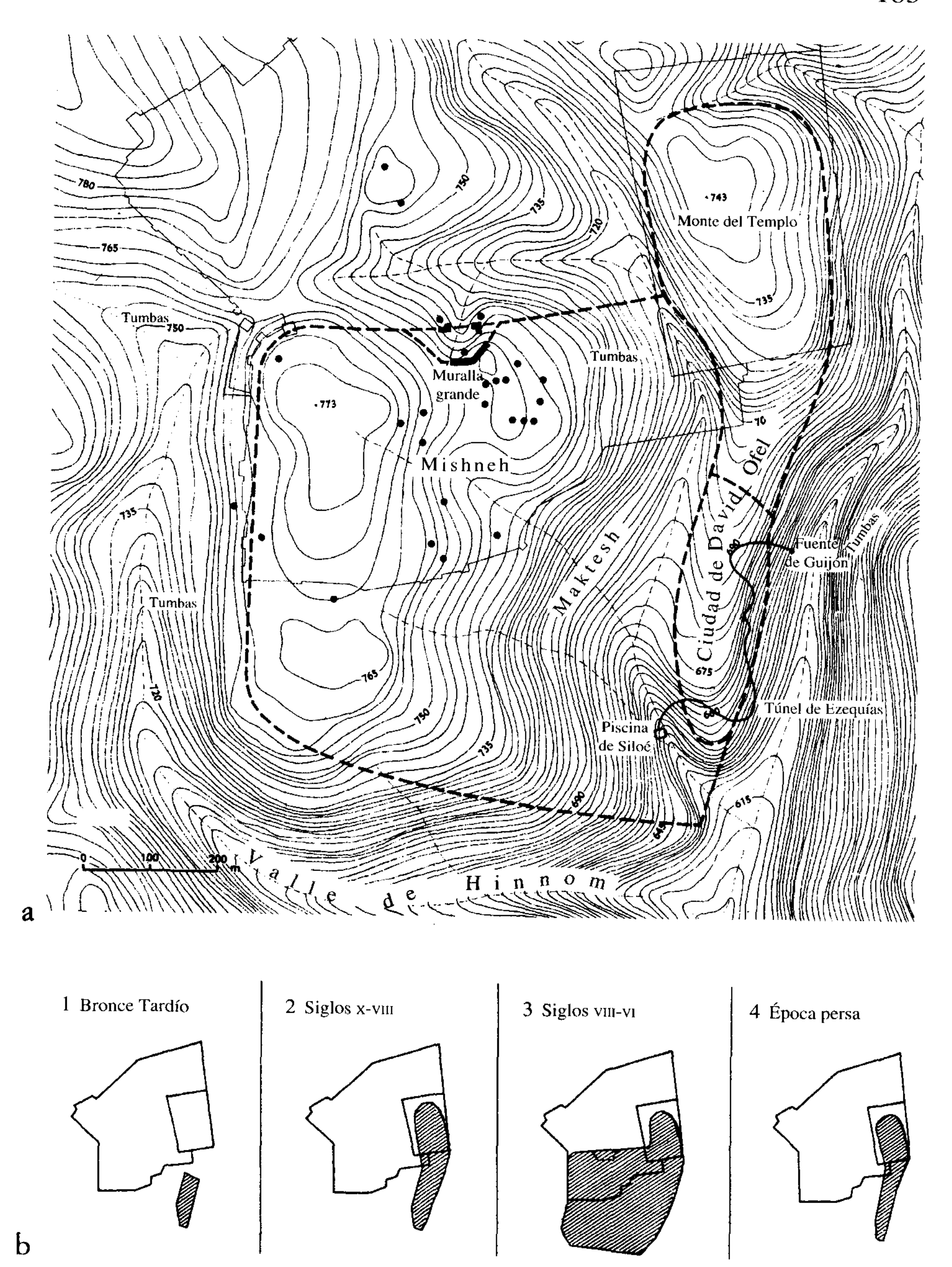


FIGURA 37. *La ampliación de Jerusalén. (a) La «ciudad de David» y la ampliación de Ezequías. (b) Las dimensiones de la ciudad a lo largo del tiempo.*

centro administrativo importante y estupendamente provisto en la época del asedio de Senaquerib. También la residencia real de Ramat Rahel (V B), a mitad de camino entre Jerusalén y Belén, probablemente fuera construida por Ezequías. La lista de fortalezas judías, que 2 Crón 11:5-12 y 23 atribuye a Roboam, debe atribuirse con toda probabilidad a Ezequías, y lo mismo cabe decir de una serie de fortalezas conocidas arqueológicamente: las de Hirbet Marjama, Rujm Abu Muhayr —en posición estratégica en las rutas que conducen hacia el valle del Jordán—, Tell el-Hesi, Tell Judeide y Tell Zakariya (Azeqa) —todas ellas en los alrededores de Laquis, en la frontera con la provincia asiria de Asdod—, y por último Hirbet Rabud (B), vigilando la frontera meridional.

Los poblados agrícolas tanto de la llanura como de las colinas de Judá crecieron en número y en dimensiones, y la gran crisis a raíz de la devastación de Senaquerib parece que fue superada con rapidez. La producción de vino está atestiguada especialmente en Gabaón gracias a las marcas de las ánforas de vino (SSI I 14); y tenemos atestiguado un particular desarrollo de la producción de aceite de oliva debido a la extraordinaria concentración de piedras de moler aceituna halladas en las excavaciones de Tel Miqne (Eqron), atribuibles a esta época. Véase también la alusión a «mil cien (medidas/tinajas) de aceite; del rey» en un *ostrakon* de Tell Qasile (SSI I 4), en la zona costera, pero con onomástica yaveísta. Si bien los recursos de la Sefelá eran dirigidos en aquellos momentos hacia las ciudades filisteas y los palacios asirios, los de las mesetas eran dirigidos evidentemente hacia Jerusalén. Así lo demuestran las ánforas de aceite y sobre todo las de vino (de casi cincuenta litros), con el característico sello *lmlk*, «para el rey», y la indicación de cuatro distritos de procedencia (Hebrón, Soco, Zif y Memshat, esta última todavía sin localizar). Conocemos dos tipos de marcas reales, una con escarabeo de cuatro alas, y otra parecida al sol alado, ambas de evidente inspiración egipcia; y conocemos sellos de funcionarios (con sus nombres y sus cargos), entre los cuales se encuentra Sobná, bien conocido por el relato de Isaías. El conjunto de los sellos parece bastante compacto en el tiempo, y la concentración de los hallazgos en Laquis III hace pensar en una organización basada en la defensa militar, a causa de la coyuntura existente en tiempos de Ezequías. Es posible que la aparición de la amenaza asiria obligara a replantear un sistema de centralización de los productos alimenticios ya utilizado con anterioridad, en épocas normales. Aparte de Laquis, se han encontrado muchos en Ramat Rahel VB, en Jerusalén, Gue-

zer V, Hebrón, Bet-Sur, Bet Shemesh, Tel Batash (Timna), y en muchas de las fortalezas citadas anteriormente: la zona de difusión —como ha sido señalado— coincide con bastante exactitud con la lista de fortalezas de 2 Crón 11 que acabamos de mencionar.

Los campos de Judá alcanzaron en el siglo VIII su máxima densidad de población, llegando hasta el límite de su capacidad de sostenimiento; y paralelamente se produjo una expansión hacia las zonas semiáridas adyacentes, que proseguiría después en tiempos de Josías (véase § 8.3). En el Negev, no sólo en el uadi Berseba, sino también en zonas decididamente desérticas, empezaron a aparecer fortalezas destinadas a proteger la frontera y a controlar las rutas caravaneras. Como hipótesis razonable, pueden atribuirse a Ezequías Arad VIII, Qadesh-Barnea fortaleza media, y Tel Ira VII, que es un verdadero centro administrativo fortificado. Todas estas fortalezas puede que fueran destruidas a raíz de la expedición de Senaquerib.

La explotación de las zonas predesérticas implica la utilización de técnicas de cultivo de secano (con presas para retener el agua y la tierra en los uadi en los que se producían riadas imprevistas), técnicas por lo demás puestas a punto ya durante la primera Edad del Hierro (véase § 2.6), pero aplicadas en este momento a una escala mucho mayor. Es probable que el reino de Judá pudiera por fin gozar de su introducción en el rico tráfico de productos de origen surarábigo, que paralelamente marcó también el crecimiento de los asentamientos y la fortuna económica de Edom y de los demás estados distribuidos por la llamada ruta real, en aquellos momentos (después de siglos de encarnizadas guerras entre arameos, israelitas y moabitas) segura ya gracias a su sometimiento común, de forma directa o indirecta, al imperio asirio. Resulta significativo que otro de los *ostraka* de Tell Qasile citados registre «treinta siclos de oro de Ofir para Bet-Horon» (SSI I 4): la cantidad es modesta, pero el topónimo, Ofir, recuerda a la Arabia meridional y al tráfico comercial por el mar Rojo.

5. Las reformas de Ezequías y el debate profético

También en el plano ideológico la presión asiria provocó un movimiento de reacción que se concentró en la época de Ezequías, además de una serie de influencias más generales dispersas en el tiempo a lo largo de todo el período comprendido entre la intervención de Tiglatpileser III y el final del imperio. En cuanto a ese momento de reacción,

Ezequías fue el autor de reformas religiosas evidentemente destinadas a movilizar los recursos morales del país frente al nuevo y grave peligro. La reforma (2 Re 18:4, con ampliaciones irregulares en 2 Crón 29-31) es de cuño yaveísta, y lleva a la supresión de los lugares de culto de la religión agraria: los altos lugares (*bāmôt*), las estelas (*maṣṣēbôt*), y los árboles y troncos (*ăšērôt*). Destruyó incluso una serpiente de bronce atribuida a Moisés que se había convertido en objeto de culto popular. Es el primer rey de Judá al que el historiógrafo deuteronomista atribuye la destrucción de los *bāmôt*; al hablar de todos los reyes anteriores, incluso los considerados piadosos, había dicho siempre: «Pero los *bāmôt* no desaparecieron, y la gente seguía ofreciendo sacrificios e incienso en los *bāmôt*». La obra de Ezequías supuso, por tanto, una novedad, acompañada presumiblemente de modificaciones del trazado del templo (no sólo de sus enseres, sino también de las estructuras y las paredes) para ponerlo en consonancia con las innovaciones del culto; las reformas supusieron un primer paso en el tránsito de dios nacional a dios exclusivo de Yavé. Cabe imaginar que la acogida de la reforma fuera dolorosa y estuviera llena de obstáculos para la población acostumbrada a sus cultos agrarios. De hecho, pasado el momento de la movilización antiasiria, el sucesor de Ezequías, Manasés (687-642) volvió a introducir el pluralismo religioso, reedificando los *bāmôt* y los demás símbolos de los cultos de la fertilidad.

La reforma de Ezequías no se produjo de manera repentina, sino que constituye el momento culminante de un proceso motivado ya fuera por un desarrollo normal de la dialéctica interna, por la afluencia de sacerdotes y levitas del reino del norte, o sin duda por el enfrentamiento con la ideología del gran imperio del cual Judá no era más que una pequeña pieza periférica. La evolución interna está documentada por la aparición, a finales del siglo VIII, es decir, con algunas décadas de retraso respecto al norte, de un profetismo cuyas raíces se encuentran en la actividad tradicional de los videntes de la corte, pero que adquiere en estos momentos una dignidad ideológica e incluso literaria muy distinta. Sus representantes más destacados son Oseas, Miqueas, y el Proto Isaías, testigos y protagonistas todos ellos del ambiente ideológico y de los debates que siguieron a los acontecimientos terribles de la invasión asiria, de la destrucción de Samaria, y de la amenaza que sufrió la propia Jerusalén: acontecimientos que ponían en duda la relación fiduciaria entre pueblo, clase dirigente y divinidad, relación que, al parecer, no funcionaba como era debido.

Oseas (activo *ca.* 760-720) vivió en Israel hasta la destrucción de

Samaria, pero luego debió de refugiarse en Judá, llevando hasta allí su experiencia, que es la del desastre nacional del norte. Israel, según Oseas, ha sido destruido por la corrupción de la clase dirigente, pero sobre todo por haber traicionado la fidelidad a Yavé, que el profeta, por su propia vivencia personal, ilustra con la metáfora de la infidelidad conyugal. Si Judá desea librarse de un desastre análogo, tendrá que confirmar su fidelidad a Yavé. La esperanza de un apoyo proveniente de alianzas humanas (Egipto: Os 7:11, 12:2) se ha revelado engañosa para Israel y lo será también para Judá.

El texto de Miqueas (activo *ca.* 750-710) ha sido muy retocado y ha sufrido adaptaciones posteriores a la Cautividad de carácter actualizador (sobre todo en lo concerniente a la suerte final de Jerusalén), pero su sentido general parece datar de la época inmediatamente posterior a la caída de Samaria. En el curso de un proceso imaginario, la divinidad rebate la acusación implícita de que no ha protegido a su pueblo, recordando todos los beneficios pasados a los que Israel siempre respondió con repetidas y graves infidelidades. Pero Miqueas, originario de una aldea agrícola de Judá, parece sensible sobre todo al tema de la corrupción y de la injusticia de los dirigentes como causa última de la ruina:

> Codician campos, y los roban;
> casas, y se apoderan de ellas;
> y hacen violencia al dueño y a su casa,
> al hombre y a su heredad. (Mi 2:2)
>
> Arrojáis a las mujeres de mi pueblo
> de su querido hogar
> y me arrebatáis para siempre
> de sus hijos mi gloria.
> ... Por una bagatela exigís
> una prenda agobiante. (Mi 2:9-10)
>
> Sus cabezas sentencian por cohecho,
> sus sacerdotes enseñan por salario,
> sus profetas adivinan por dinero. (Mi 3:11)

Es evidentemente demasiado tarde para apelar a la ayuda divina, cuando todo el pueblo ya ha sido arruinado por quien debería haberse cuidado de él.

Pero el exponente más representativo de la corriente yaveísta es sin duda alguna Isaías (el primer Isaías o Proto Isaías, autor de gran parte

de los capítulos 1-39 del libro que lleva su nombre), activo *ca.* 740-700 y protagonista (como consejero del rey) del asedio de 701. Los primeros vaticinios, aun propugnando la eliminación de los cultos idólatras, están más atentos a las problemáticas socioeconómicas, como la poderosa condena que hace del latifundismo creciente:

> ¡Ay de los que añaden casas a casas,
> de los que juntan campos y campos,
> hasta acabar el término,
> siendo los únicos propietarios en medio de la tierra! (1 Is 5:8)

El latifundismo lleva en sí su propia maldición, que se verificará sin lugar a dudas, pues si no se dispensan cuidados a los pequeños propietarios, los rendimientos agrícolas se vendrán abajo:

> Que las muchas casas serán asoladas,
> las grandes y magníficas quedarán sin moradores,
> y diez yugadas de viña producirán un *bath*,
> y un *jómer* de simiente sólo dará un *efá*. (1 Is 5:9-10)

Pero con los vaticinios siguientes adquiere cada vez mayor protagonismo el concepto de la fidelidad exclusiva a Yavé como única esperanza de salvación. Dicho concepto se cuela entre detalles puramente políticos, que permiten vislumbrar los debates habituales en la época. Se deja ver así, paralelamente al desastre del norte, el papel de Jerusalén como punto de atracción para los supervivientes de Israel, el «resto» sobre el que fundar las esperanzas de recuperación futura (1 Is 2:1-5). Emergen las polémicas contra los grandes funcionarios de la corte, Sobná, secretario del rey, y Eliaquim, prefecto del palacio (del primero quizá poseamos la inscripción funeraria, SSI I 8; véase 1 Is 22:15-18), responsables de haber montado una defensa basada enteramente en los recursos humanos (22:8-11); y contra la política de construcciones del propio rey («Las casas de Jerusalén contasteis, y demolisteis casas para fortificar la muralla. Un estanque hicisteis entre ambos muros para las aguas de la alberca vieja», 22:10). Se dejan ver las críticas contra la ineficacia de Egipto, que desde luego no cabe pensar que pueda sustituir a Yavé en su papel salvífico (30:1-5, 31:1-3); se muestran las polémicas contra Asiria, mencionada primero como instrumento divino para destruir al reino impío del norte, pero deplorada después por haber puesto demasiado empeño y crueldad en su acción destructora (10:5-11; 31:4-9); y por último las diatribas contra los de-

más estados de Levante, todos dispuestos a aprovecharse de las desgracias ajenas.

Con Isaías toman cuerpo de hecho, y con gran fuerza respecto a los precedentes de Amós (1-2) en tiempos de las guerras arameas, los llamados «oráculos contra las naciones» (1 Is 14-21 y 23). Se trata de lamentaciones y maldiciones lanzadas contra estados y pueblos vecinos, culpables de haberse aprovechado —en perjuicio unos de otros, y en particular en perjuicio de Israel y de Judá— de la intervención imperial cometiendo todo tipo de crímenes para asegurarse unas ventajas que luego se revelarán ilusorias, y serán objeto de la venganza divina. Los oráculos de Amós habían sido particularmente crudos en el escenario de las guerras siropalestinas, sobre las cuales la intervención de Asiria se perfila como un dios vengador:

> Por tres crímenes de los hijos de Ammón y por cuatro
> no revocaré [mi fallo].
> Por haber abierto en canal a las encintas de Galaad
> para extender su territorio,
> yo encenderé fuego en los muros de Rabat,
> que devorará sus edificios
> entre clamores el día del combate,
> en medio de la tempestad el día de la tormenta,
> y su rey irá al cautiverio,
> y con él sus príncipes todos juntos,
> dice Yavé. (Am 1:13-15)

Los oráculos de Isaías son bastante más sofisticados, en el marco de un debate político de más amplio alcance, que incluye entre otros también a reinos contra los cuales Judá no tenía particulares motivos de resentimiento. He aquí, por ejemplo, las lamentaciones sobre Sidón, conquistada por Senaquerib en 701 (mientras su rey se refugiaba en Chipre):

> Gemid, naves de Tarsis;
> vuestro puerto está destruido;
> a la vuelta de la tierra de Quittim les dieron la noticia;
> los habitantes de la costa del mar han enmudecido;
> el mercader de Sidón que atraviesa los mares,
> cuyos mensajeros van sobre la muchedumbre de las aguas,
> cuya ganancia eran la simiente de Sijor, la cosecha del Nilo,
> y se convirtió en el emporio de los pueblos.

> Avergüénzate, Sidón, pues el mar habla, la fortaleza del mar,
> el baluarte del mar dice: «No he concebido y no he parido,
> no he criado muchachos ni he educado doncellas».
> ... No te volverás a regocijar,
> violada doncella, hija de Sidón.
> Levántate y vete a la tierra de Quittim, que ni aun allí habrá reposo
> [para ti. (1 Is 23:1-4, 12)

Es evidente que la situación de una zona dividida políticamente, sometida a la presión imperial, acentuó la tendencia a la autoidentificación de cada miembro, sobre todo a través del contraste con los demás miembros. En esta carrera hacia la identidad etnicopolítica, el factor religioso tendría un papel absolutamente central.

Tal es el escenario de las reformas yaveístas (o más sencillamente antiidólatras) de Ezequías, que adquieren sentido cuando se las encuadra en los debates de una ciudad bajo la amenaza de un asedio inmediato, en la que la solución fideísta de la total sumisión sólo a Yavé, emprendida por los profetas, choca con las políticas humanas de alianzas y movilización militar y económica, llevadas a cabo por el rey y sus funcionarios.

6. Ideología imperial y estrategias locales

Durante el sitio de Jerusalén de 701 tuvo lugar en varias ocasiones un diálogo entre el general del ejército asirio (el *rab-šāqēh*, «gran copero») y los jefes de los judíos sitiados (Eliaquim, prefecto del palacio, Sobná, secretario del rey, y Joaj, heraldo), que reproducen el libro de los Reyes (2 Re 18:17-19:19) e Isaías (1 Is 37), y que ilustra de modo inmejorable las disputas ideológicas que estaban presentes en el conflicto militar o que se escondían tras él. Los oficiales asirios intervienen dos veces hablando directamente y luego envían una carta a Senaquerib, tras lo cual no queda más salida que la acción militar. También en un texto de Esarhaddon (del tipo «carta al dios») el asedio de la ciudad rebelde de Shubria viene marcado por la intercalación de diálogos entre sitiadores y sitiados, y vemos al monarca asirio perder la paciencia por tener que repetir «tres veces» su propuesta de rendición:

> ¿Cuándo has oído la orden de un rey poderoso repetida dos veces? Y yo, que soy un rey poderosísimo, por tres veces te he hablado, pero tú no has escuchado las palabras de mi boca. No has tenido temor del ...

> de mi persona, no te has preocupado. ¡Eres tú el que me ha obligado a desencadenar la guerra, eres tú el que has hecho que las feroces armas de Assur se levantaran de su sitio! (IAKA, pp. 103-104)

Cabe señalar que ante las murallas de Jerusalén los negociadores asirios se dirigieron a los sitiados en hebreo (y no en arameo, tal como pidieron los portavoces de los sitiados) con la finalidad explícita de hacerse comprender de todo el pueblo, asomado a las murallas para presenciar las conversaciones y cuyos intereses no coincidían con los de la clase dirigente.

Las tesis expuestas por los asirios son las siguientes: que la confianza de los judíos en sus murallas o en la ayuda egipcia es vana; que todas las ciudades sirias se han visto obligadas a capitular, aunque también tenían sus dioses; que el argumento esgrimido por Ezequías de que podían contar con la ayuda de su especialísimo dios, Yavé, es falso porque Senaquerib ha sido enviado por el propio Yavé, que ha abandonado a su pueblo; y por último está la promesa (hecha directamente a la población) de que quien se someta será deportado a un país fértil en el que podrá reemprender una vida normal.

Dichos planteamientos reflejan fielmente los principios básicos de la ideología imperial asiria: en particular el de que la potencia asiria se basa no sólo en su extraordinario poderío militar, sino en la correcta confianza en su dios, Assur, mientras que los adversarios están condenados a capitular porque insensatamente confían en elementos humanos (las defensas materiales, la ayuda de otros enemigos) o en divinidades que ya han reconocido la supremacía asiria y han abandonado a sus fieles. Típicamente asiria es también la distinción entre dirigentes «culpables» y la población ignorante y recuperable.

Pero los argumentos de los generales asirios muestran también un buen conocimiento de los planteamientos que circulaban por Jerusalén durante el asedio. Dejando a un lado la idea de la rendición (que quizá hubiera calado entre la población sencilla), se enfrentaban un partido (técnico/político) que sostenía la conveniencia de resistir contando con la intervención egipcia, y otro (profético/populista) que sostenía la necesidad de confiar sólo en Yavé. El oráculo de Isaías, que expresa esa confianza incondicional (y humanamente irracional) pretende movilizar la resistencia de los sitiados:

> Por eso, así dice Yavé del rey de Asiria:
> No entrará él en esta ciudad ni meterá en ella flecha.

Ni la acordonará con escudos ni alzará contra ella empalizadas.
Se volverá por el camino por donde ha venido. No entrará en
[esta ciudad. Palabra de Yavé.
(2 Re 19:32-33 = 1 Is 37:33-34)

Isaías, valedor de la estrategia fideísta, tendría buenos motivos (al término del asedio) para afirmar que la ayuda egipcia se había revelado inútil, mientras que había sido Yavé el que había salvado a su ciudad. La definición de Egipto como «caña quebrada» que hiere la mano de quien se apoya en ella (1 Is 36:6) se hará proverbial (y será retomada por Ez 29:6-7).

La ideología asiria y la local coincidían, pues, en considerar que el resultado de su enfrentamiento no era más que una consecuencia de decisiones tomadas en la esfera divina. Los asirios consideraban que actuaban por mandato directo del dios Assur: todos los resúmenes de sus campañas militares empiezan afirmando «por orden» (*ina qibit*) o «por mandato (*ina tukulti*) del dios Assur y de los grandes dioses». La acción asiria se basaba también en el consentimiento de los propios dioses de los enemigos (como declara el *rab-šāqēh* a propósito de Yavé), asqueados de las traiciones de su pueblo. Vale la pena reproducir el pasaje en el que Esarhaddon explica la destrucción de Babilonia por parte de su padre, Senaquerib, aunque con cierto disgusto y omitiendo por completo el nombre y la acción de su padre. La intervención del dios babilonio es tanto más necesaria por cuanto se trata de una divinidad venerada por los propios asirios:

Antes, en tiempos de un rey anterior, se produjeron signos desfavorables en Sumer y Acad. Los habitantes de Babilonia se dividieron en facciones («se respondían unos a otros sí/no»), y tramaron una sublevación. Echaron mano al tesoro del Esagila, el templo de los dioses, y saquearon su oro, su plata y sus piedras preciosas para dárselas a Elam en pago (por sus tropas). La furia se adueñó de Marduk, señor de los dioses, que tomó decisiones desfavorables, de devastación del país y destrucción de su pueblo. El canal Araxes, río desbordado, corriente impetuosa, reproducción del diluvio, fue desviado y vertió sus aguas en la ciudad de su residencia y en su propio santuario, reduciéndolo a un campo de ruinas. Los dioses y las diosas que moraban en él salieron huyendo como pájaros y subieron al cielo. La población que vivía en el lugar, entregada al yugo y al látigo, se convirtió en esclava. Setenta años, como medida de la desolación, había escrito (en el destino); pero luego el misericordioso Marduk, cuya ira dura sólo un momento, le dio la

vuelta y decretó su recuperación al cabo de once años. (IAKA, pp. 12-15, rec. D)

La idea de que los invasores eran instrumentos de las divinidades ofendidas, con el fin de castigar a su pueblo, tenía una larga historia en todo el Oriente Próximo, y databa de la época de la caída de Acad, a finales del tercer milenio. Pero naturalmente existe una gran diferencia entre el hecho de implicar a los dioses de los vencidos para justificar el propio éxito, y el de atribuir al dios de uno mismo la responsabilidad de la propia derrota. Las reacciones posibles ante este síndrome de abandono y castigo no podían ser más que dos: en caso de derrota definitiva era posible un reconocimiento del poderío superior y la mayor fiabilidad de Assur, y por lo tanto la adopción de la religión asiria. Pero en caso de resultado ambiguo, o de salvación del peligro, era posible una corroboración de la confianza en el dios local y un compromiso mayor con la eliminación de los motivos de culpa o de traición que, en último término, eran las causas de la amenaza.

7. Fidelidad y protección: el emperador y el dios

El concepto de «confianza, entrega» (*tukultu*) coincide tanto en la ideología asiria como en la local con el de «fidelidad» (*kittu*). Y en este punto vuelven a aparecer en toda la periferia levantina del imperio asirio recuerdos de un pasado lejano (la época del Bronce Tardío), en el que cada ciudad estado no tenía más opción que ser sierva (nosotros diríamos, con la terminología feudal, vasalla) de uno de los grandes reyes que dominaban la zona: o el de Egipto o el de los hititas. Según las expectativas locales, el pequeño rey debía mantener su fidelidad (*kittu*) y en consecuencia sería recompensado con la protección (verbo *naṣāru*) de su señor. En caso de que dos señores chocaran uno con otro, el enfrentamiento militar decidiría (como en el duelo de una ordalía) a cuál de los dos debía quedar sometido y ser fiel el rey local.

Egipto, a decir verdad, no se había atenido con demasiada convicción a esta ideología de la protección como recompensa a la fidelidad, pensando que la sumisión le era debida de forma incondicional. A partir del siglo XII su papel se había replanteado y su supremacía se había convertido sólo en nominal. Los reinos locales se habían acostumbrado, pues, a no ser vasallos de nadie, a ser siervos únicamente de su dios, y a depositar en él las esperanzas de protección que en otro tiem-

po habían depositado en su señor terrenal. Al pacto de vasallaje con el señor terrenal había sucedido un pacto de total entrega al señor divino. Ya en los profetas del siglo VIII (como veremos más adelante, § 14.4) está presente el motivo de la «salida de Egipto», esto es, de la liberación de la soberanía egipcia ocurrida en la época fundacional, por obra de Yavé, que por ello había impuesto su propio pacto de fidelidad incondicional.

Cuando Asiria se asomó al escenario palestino a mediados del siglo VIII, se restableció el antiguo paradigma al menos en parte. Es decir, los reinos locales pudieron desarrollar sus dos estrategias alternativas. La estrategia política consistía en confiar en la protección egipcia frente a los asirios. Pero las fuerzas en juego estaban muy desequilibradas: a la terrible maquinaria bélica e ideológica asiria se oponía un Egipto militarmente débil («una caña quebrada», como lo definirán los generales asirios ante las murallas de Jerusalén, 2 Re 18:21) e ideológicamente indigno de confianza. De ahí el recurso a la estrategia teológica: a la amenaza del emperador asirio se opone la confianza en la protección divina. Y bajo la influencia de las convenciones politicojurídicas asirias toma forma orgánica la ideología del pacto.

En todas las inscripciones reales asirias, desde Tiglat-pileser III en adelante, la intervención asiria está motivada siempre por la ruptura del pacto. Un pequeño rey no es culpable de haberse negado a someterse ni de haber dejado de pagar tributo, ni de haberse puesto en contacto con otra potencia, sino siempre de haber quebrantado el pacto que lo obligaba a someterse y a pagar tributo, y a no reconocer a más señor que a Assur. En la práctica era una estrategia en dos tiempos: primero Asiria imponía un pacto de vasallaje, y luego utilizaba como pretexto cualquier infracción de ese pacto para intervenir y castigar al rebelde, culpable no tanto de un error político, sino de una falta teológica, pues el pacto era jurado «en nombre de Assur y de los demás grandes dioses» asirios. El castigo se producía por obra del dios, desempeñando el soberano asirio la función de instrumento práctico, y se llevaba a cabo mediante la aplicación concreta de las maldiciones que concluían el texto del pacto. Baste aquí con citar un pasaje de Asurbanipal:

> Al resto de los árabes, que escaparon a mis armas, el dios guerrero Erra (la peste) los abatió. La hambruna estalló entre ellos. Para satisfacer el hambre comieron la carne de sus propios hijos. Todas las maldiciones escritas en el juramento que habían prestado, en mi nombre y en

> el de los grandes dioses, tú, oh Assur, les aplicaste de inmediato como destino terrible. Las crías de camello, de asno, de vaca y de oveja chupaban siete veces sin saciarse de leche. Y los árabes se preguntaban unos a otros: «¿Cómo es que todas estas desgracias se han abatido sobre Arabia?». Y se respondían: «¡Es porque no hemos observado los juramentos prestados por Assur!» (BIA, p. 248)

Los asirios del siglo VIII-VII conocían dos tipos de pacto. Uno se llamaba *adû* (del cual poseemos incluso un ejemplar en arameo en la estela de Sefir, SSI II 7-9, de la primera mitad del siglo VIII), y era el pacto correcto que sometía al pequeño rey a la obligación de guardar fidelidad al emperador y de pagar el tributo (*biltu* o *maddattu*); el otro se llamaba *kitru* y consistía en el absurdo intento de buscarse un apoyo humano mediante el pago no ya de un tributo, sino de una mísera «propina» (*ṭa'tu* o *kadrû*). Por mucho que recurriera al *kitru* (el apoyo de aliados humanos), tarde o temprano, directa o indirectamente, el rebelde sería castigado por la eficacia de las maldiciones contenidas en el *adû* o por el poderío del dios que lo garantizaba. Los judíos no adoptaron el término *adû* (utilizando en cambio *bĕrît*), pero sí en buena medida la ideología del pacto, decidiendo trasladar su confianza a Yavé, y haciendo datar en los tiempos de un pasado remoto y fundacional (la época de David, o la de Josué, cuando no la de Moisés) la firma de un pacto que debía garantizar la salvación a cambio —¡por supuesto!— de una fidelidad absoluta y exclusiva. Las formulaciones bíblicas del pacto (empezando por el «primer» mandamiento: «Yo soy el Señor, tu Dios. No tendrás más Dios que a mí») reflejan claramente las formulaciones asirias del juramento de fidelidad:

> Amaremos a Asurbanipal, rey de Asiria, y odiaremos a su enemigo. De hoy en adelante y mientras vivamos, Asurbanipal, rey de Asiria, será nuestro rey y nuestro señor. No nos pondremos ni nos buscaremos ningún otro rey ni ningún otro señor. (SAA II, p. 66)

Capítulo 8

PAUSA ENTRE DOS IMPERIOS (*ca.* 640-610)

1. El hundimiento del imperio asirio

El imperio asirio llegó al punto culminante de su poder con el largo reinado de Asurbanipal (668-631), que envió a sus generales a someter los dos reinos rivales más poderosos todavía independientes: Elam, en los confines del este, y Egipto, en los confines del oeste. El esplendor de la enorme metrópolis de Nínive, enriquecida con palacios y obras de arte, y la famosa biblioteca en la que fueron reunidas todas las obras de la literatura babilonia (incluidas las series canónicas de los presagios y las listas lexicales), dan testimonio de una potencia que había llegado ya a su maduración final. A mediados de siglo, sin embargo, la saturación y la inactividad marcan el comienzo de la decadencia de un imperio que únicamente podía sostenerse con las rentas de la expansión: Asiria perdió de hecho el control de las provincias más lejanas (desde Egipto hasta Anatolia) y la afluencia de botín y tributo disminuyó sensiblemente, mientras que el aparato administrativo y ceremonial había crecido hasta convertirse en un peso insostenible. Los últimos años de Asurbanipal vieron además el comienzo de una guerra de sucesión que duraría veinte años y causaría la ruina de la clase dirigente, las finanzas y el ejército.

En 625, un caudillo de los caldeos, Nabopolasar, se erigió en rey de Babilonia y redujo con renovado vigor a la oposición armada que tan difícil había hecho siempre el control asirio de la Baja Mesopotamia. Año tras año, el escenario fue dando un vuelco total, los asirios fueron expulsados progresivamente de las ciudades de la Baja Mesopotamia, y los babilonios empezaron a subir a lo largo del curso del Tigris y del Éufrates, llevando finalmente el conflicto hasta el corazón mismo

del imperio. En esta fase encontraron un aliado sumamente eficaz en el pueblo de los medos, grandes criadores de caballos, que ocupaban la zona central de los Zagros y la ruta comercial que conducía de Babilonia al Asia central (la llamada ruta de Jorasán). Los medos habían sufrido durante siglos las incursiones y los saqueos de los asirios, pero se habían aprovechado también de su vecindad con el imperio para dotarse de unas formaciones estatales cada vez más evolucionadas, con los jefes de sus tribus atrincherados en ciudadelas ceremoniales fortificadas. Se habían enriquecido vendiendo a los asirios caballos y controlando la ruta de Jorasán, y suministraban tropas auxiliares llegando a formar parte incluso de la guardia del rey y del príncipe heredero.

Cuando la suerte del conflicto entre caldeos y asirios empezaba ya a decantarse a favor de los primeros, los medos se decidieron también a intervenir, probablemente movidos no sólo por rencores seculares y deseos de revancha de montañeses siempre oprimidos por el imperio, sino también por la nueva religiosidad zoroástrica que, en aquellos momentos, estaba echando raíces en la meseta del Irán (según la tradición, el *floruit* de Zoroastro se sitúa en torno al año 630). Esta ideología se basaba en la lucha de las fuerzas del bien y de la verdad contra las del mal y la mentira, y fácilmente podía identificar en Asiria la máxima expresión del imperio del mal. Sea como fuere, la intervención de los medos se caracterizó por su violencia destructiva: Assur fue conquistada y saqueada en 614, Nínive en 612, y la misma suerte corrieron muchas otras ciudades. La región que durante tres siglos había sido el centro del mundo y que había determinado el destino de todos los pueblos del Oriente Próximo, quedó reducida (y así seguiría durante siglos) a una estepa desolada y deshabitada:

> Y (Dios) tenderá su mano hacia el aquilón,
> y destruirá a Assur,
> y hará de Nínive un campo de devastación,
> árido como desierto.
> En medio de él dormirán los rebaños
> y todos los animales de los pantanos.
> El pelícano y el erizo
> pernoctarán en sus capiteles.
> En los huecos canta el búho,
> en los atrios el cuervo;
> los artesonados de cedro han sido arrancados.
> He aquí la ciudad exultante,
> que habitaba confiada,

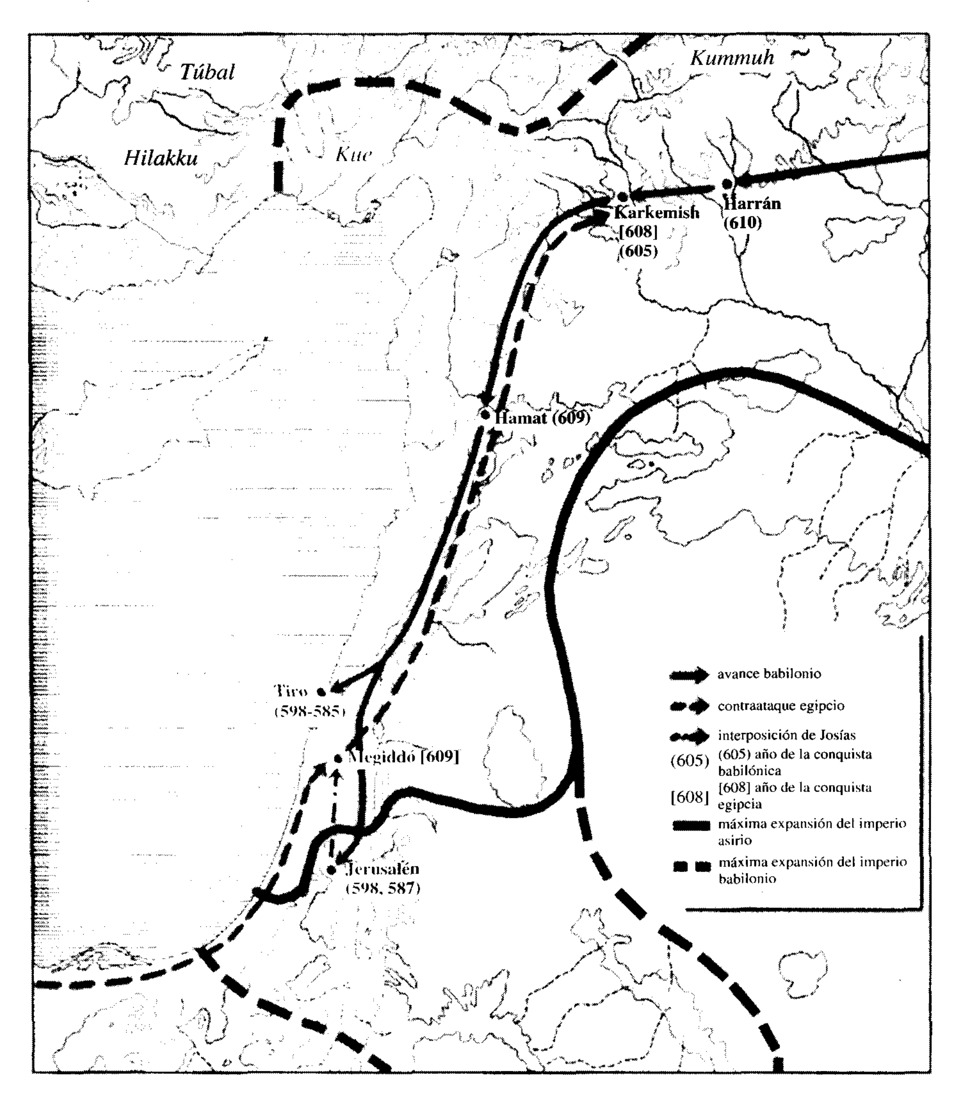


FIGURA 38. *Levante tras la caída del imperio asirio.*

la que se decía en su corazón:
«¡Yo y nadie más que yo!».
¡Cómo ha sido devastada,
hecha una guarida de fieras!
Cuantos pasen cerca de ella silbarán
y moverán sus manos. (Sof 2:13-15)

Si bien los medos fueron decisivos en la labor destructiva, los caldeos fueron los que explotaron política y territorialmente el resultado de la guerra, sucediendo a los asirios en el control de gran parte del imperio. De regreso a las montañas de Irán, los medos no constituyeron ningún imperio (como querrá la tradición clásica), sino que volvieron a formas de tribalismo carentes de cohesión y de administración formal, e incluso fueron abandonadas las ciudadelas ceremoniales que habían florecido mientras el imperio asirio estuvo en funcionamiento: la periferia se hundió al mismo tiempo que el centro. En las inscripciones neobabilónicas está clara la diferenciación de los papeles: los medos han hecho el «trabajo sucio», consistente en destruir las ciudades asirias, mientras que los caldeos se hacen cargo de la reconstrucción y de la continuidad imperial:

> (Marduk) le dio (a Nabopolasar) ayudantes, le hizo adquirir aliados, hizo que el rey de los umman-manda, que no tiene rival, se sometiera a sus órdenes y corriera en su ayuda. Éste se expandió como una inundación, arriba y abajo, a derecha e izquierda, vengando a Babilonia. El rey de los umman-manda, carente de temor religioso, demolió los santuarios de todos los dioses de Asiria, y asoló también ciudades en territorio babilonio que por entonces eran hostiles al rey de Babilonia y no se habían presentado en su ayuda. No perdonó ni un solo centro de culto, devastando las ciudades peor que un diluvio. El rey de Babilonia, en cambio, a quien esta acción sacrílega de Marduk le parecía horrible, no levantó la mano contra los centros de culto de ninguno de los grandes dioses, antes bien, despeinado (en señal de luto) dormía en el suelo. (ANET, p. 309)

En el momento del hundimiento de Asiria, inmediatamente después de 612, Egipto intentó también meter baza y el faraón Necao volvió a subir por el corredor siropalestino hasta su extremo norte, no tanto para prestar apoyo a lo que quedaba de Asiria, sino más bien para cortar el paso a los caldeos en el Éufrates y volver a tomar el control de Siria Palestina, territorio que Egipto no había dejado nunca de considerar posesión suya milenaria. Pero la intentona egipcia no tuvo éxito y los ejércitos caldeos (a Nabopolasar había sucedido mientras tanto Nabucodonosor II) conquistaron progresivamente todo el territorio en otro tiempo asirio situado al oeste del Éufrates (véase §§ 8.7, 9.1).

2. Intermedio de libertad

Los cincuenta años (aproximadamente 640-590) situados alrededor del hundimiento de Asiria representaron, pues, para las poblaciones sometidas al imperio y para los estados vasallos adyacentes a él un intermedio si no de libertad, sí desde luego de recuperación de las posibilidades de iniciativa. Los ejércitos imperiales ya no eran capaces de movilizarse para sofocar las rebeliones que eventualmente pudieran producirse. La lentitud (y luego la desaparición total) del cobro de los tributos y cargas fiscales significó un aumento de los recursos disponibles *in loco*.

Es comprensible que el hundimiento del imperio fuera recibido con alegría por las poblaciones sometidas o amenazadas. Una expresión famosa de dicha situación es el canto del profeta Nahúm ante la noticia de la destrucción de Nínive:

> ¡Ay de la ciudad sanguinaria, toda llena de mentira y de violencia
> y de inexhaustas rapiñas!
> ¡Restallido de látigo, estruendoso rodar de ruedas,
> galopar de caballos y rebotar de carros,
> jinetes enhiestos,
> espadas relampagueantes, lanzas fulgurantes!
> Muchedumbre de heridos, montones de cadáveres,
> cadáveres sin fin, por doquier se tropieza con ellos.
> ...
> Y sucederá que cuantos te vean se apartarán de ti, diciendo:
> «¡Ha sido destruida Nínive!
> ¿Quién se compadecerá de ella?
> ¿Dónde buscaré consoladores?
> ...
> Tu ruina no tiene remedio,
> tu herida es incurable.
> Cuantos oigan hablar de ti
> batirán palmas por tu causa,
> porque ¿sobre quién no descargó
> sin tregua tu maldad? (Nah 3:1-3.7.19)

Según la interpretación teológica del suceso, es indudable que Asiria había actuado por mandato divino, como instrumento de castigo

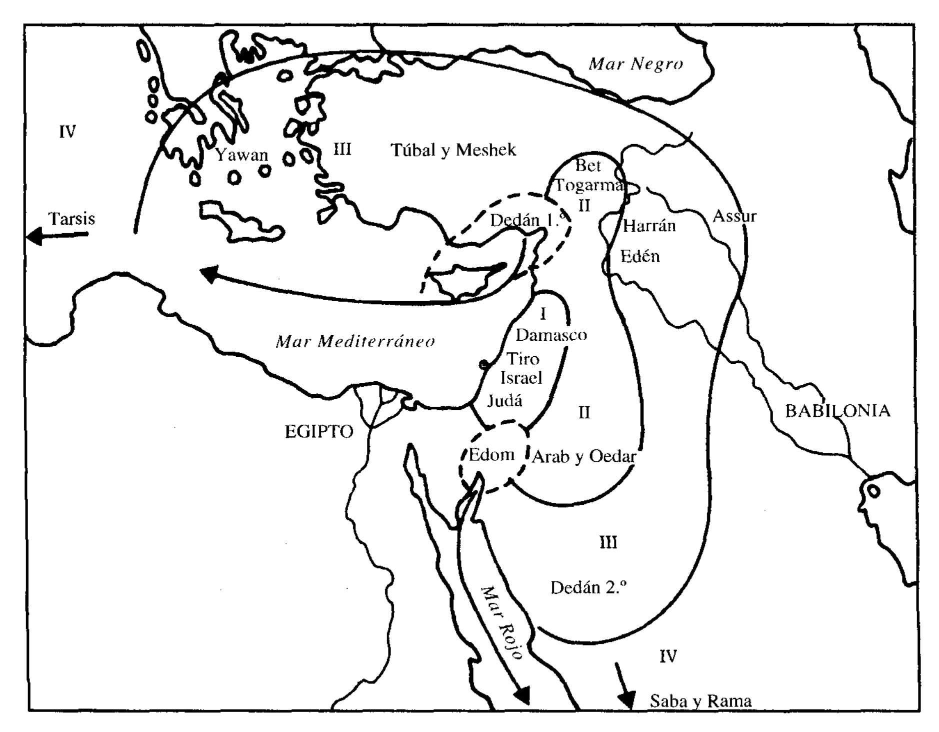


FIGURA 39. *El comercio de Tiro en Ezequiel 27 (I Productos agrícolas. II Productos ganaderos. III Productos artesanales y esclavos. IV Productos exóticos, metales).*

por las culpas y la infidelidad de los vencidos; pero se había regodeado demasiado en esa labor punitiva, y había instrumentalizado el mandato divino con el fin de incrementar su poderío (véase sobre todo 1 Is 10:5-19).

Pero ya antes de la caída final, el espacio abierto por la crisis asiria en el período 640-610 había sido aprovechado para llevar a cabo algunas iniciativas de gran relieve en el área siropalestina. Las zonas convertidas en provincias y profundamente deculturadas no pudieron expresar reacción alguna. Pero los reinos que habían seguido siendo autónomos se aprovecharon del nuevo escenario de liberación del vasallaje asirio para reanudar sus proyectos de crecimiento. Veremos dentro de poco lo que sucedió en el reino de Judá. Otro caso en cierto modo paralelo es el de Tiro, ciudad fenicia que había seguido siendo independiente. Un largo pasaje del profeta Ezequiel (Ez 27), que data precisamente de los años 610-585, describe la red comercial de Tiro en

toda su extensión, tanto en el Mediterráneo como también y sobre todo en tierra firme. Esa red se introduce significativamente en los intersticios que quedan entre el territorio egipcio y el babilonio, para ocupar todas las zonas, desde Anatolia hasta Arabia, que en el período en cuestión habían vuelto a gozar de una independencia sustancial frente a los imperios. Parece, por tanto, que —precisamente como sucedió en el reino de Judá con Josías— también Tiro intentó en esta época de eclipse asirio llevar a cabo una estrategia de liberación y de expansión, que en su caso no podía más que asumir un carácter comercial.

Los casos de Judá y de Tiro no fueron los únicos. En Transjordania cabe señalar el notable desarrollo experimentado por el reino de Ammón, documentado en época tardoasiria y postasiria en las estatuas de los monarcas y en la inscripción real de la ciudadela de Ammán, en el palacio de inspiración asiria situada en la ciudad baja, y en la ampliación del reino hasta incluir por el sur el territorio de Hesebón (estrato 16, con *ostraka* ammonitas), Deir Alla VI y Tell es-Saidiya IV en el Jordán, y Galaad en el norte. También la importante inscripción sobre botella de bronce (si es que es auténtica), procedente de Tell Sihan, pertenece al siglo VII.

En Anatolia, las antiguas provincias asirias de Hilakku y Kue dieron vida a lo que luego sería el reino de Cilicia, y más al norte Melitene y Túbal dieron lugar a lo que sería el reino de Capadocia. Por no hablar de los persas, que en este mismo período sustituirán a Elam (destruido previamente por Asurbanipal) como estado cada vez más importante de la zona (el antiguo Anshan) y le darán el nombre de Fars. Los cincuenta años comprendidos entre 640 y 590 fueron, pues, un período de renovada libertad de acción para toda la periferia imperial, y probablemente también un período de fermentos ideológicos —concretamente religiosos (entre el zoroastrismo iranio y el profetismo hebreo)— de gran alcance y de consecuencias muy duraderas.

3. Josías y el proyecto unitario

El período durante el cual el imperio asirio perdió el control sobre las provincias más lejanas coincide en Judá con el largo reinado de Josías (640-609). Tras subir al trono jovencísimo, con el apoyo del «pueblo de la tierra» (2 Re 21:24), para hacer frente al golpe de estado en perjuicio del efímero Amón, Josías supo aprovechar la situación favorable para dar al reino de Judá un nuevo impulso, cuyos aspectos más

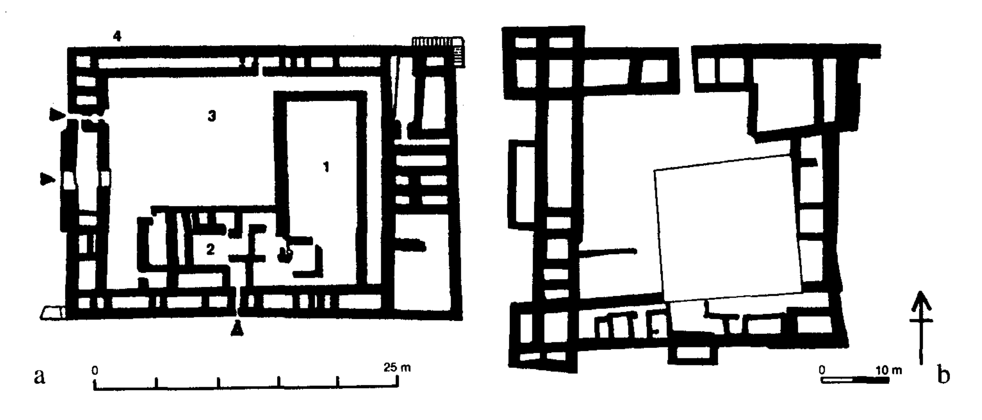


FIGURA 40. *Construcciones judías del siglo VII. (a) El palacio de Ramat Rahel. (b) La fortaleza de Arad VII.*

sobresalientes son de carácter religioso e ideológico, pero cuyas bases materiales y políticas no son desde luego despreciables.

Josías heredó un reino que había conocido una larga coyuntura favorable con Manasés y esa prosperidad continuó con él. Arqueológicamente resulta difícil distinguir (a falta de indiciadores explícitos) las aportaciones respectivas de estos dos monarcas. En cualquier caso, la ciudadela regia de Ramat Rahel, ya establecida por Ezequías (V B), fue ampliada (V A), con un palacio provisto de patio central, almacenes en los cuatro lados, y dos edificios administrativos en el centro, con una arquitectura excelente en piedras talladas, capiteles protoeólicos, y balaustradas de columnitas con volutas. Volvieron a ponerse en uso también las defensas de Debir (Tell Beit Mirsim A 2) y de Timna (Tel Batash II). Probablemente debamos atribuir al independiente Josías (y no al vasallo Manasés) las fortalezas de Hirbet Abu et-Twein y de Hirbet Rabud (A), al oeste de Hebrón, la de Horvat Eres, al oeste de Jerusalén, y las de Tell el-Ful (III) y Horvat Shilha, vigilando la frontera norte.

Particular interés suscita el emplazamiento de puestos avanzados en zonas áridas, tanto al este como al sur. Al este, donde el «desierto de Judá» había permanecido deshabitado desde el Calcolítico, se produjo un proceso de reocupación y control de los puntos clave, iniciado ya probablemente por Manasés (si no por Ezequías): cabe señalar los poblados arqueológicamente conocidos de En-Gedi (Tel Goren V), de las tres fortalezas de la Buqueia (Hirbet Abu Tabaq, Hirbet es-Samra, y Hirbet el-Maqari), y de Vered Jericó. El ambiente seco imponía téc-

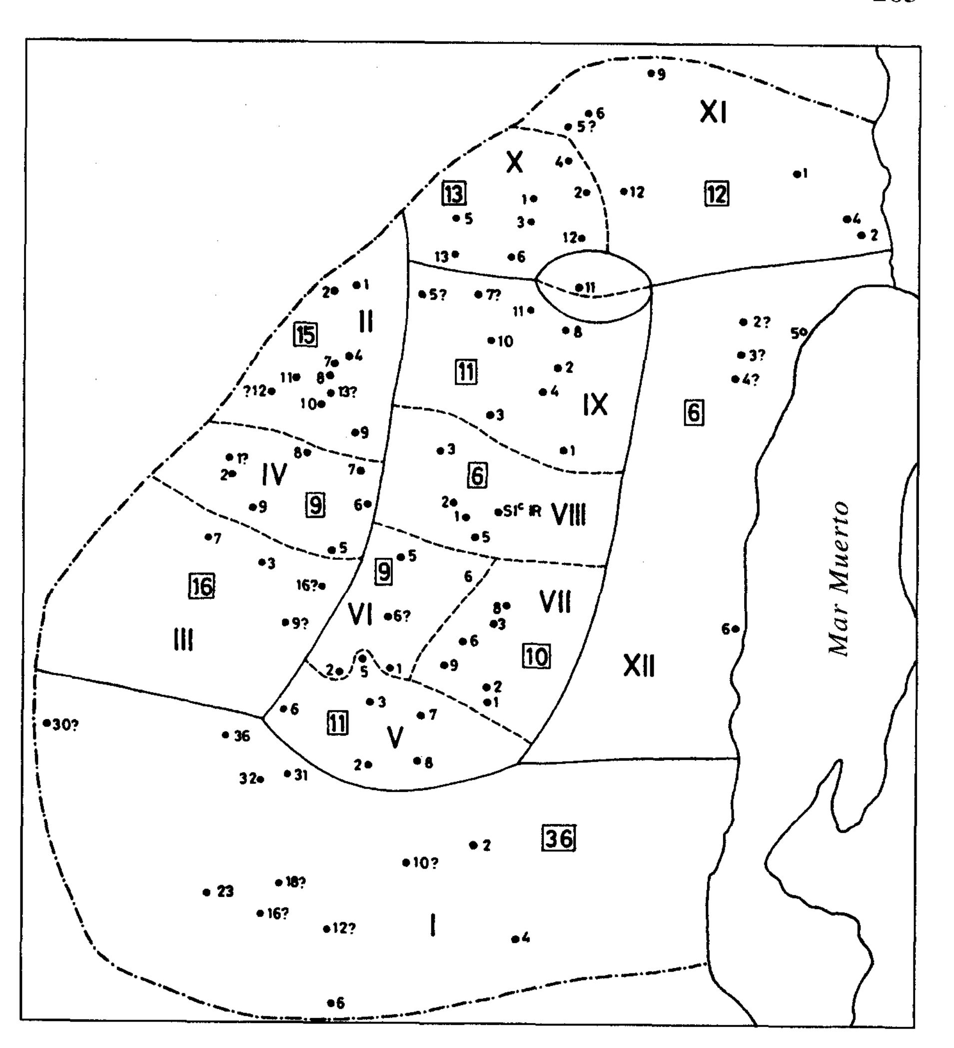


FIGURA 41. *Los territorios de Judá y Benjamín (Jos 15 y 18). I-XII: distritos; las cifras en los recuadros indican el total de las ciudades de cada distrito.*

nicas sofisticadas de agricultura de secano en los lechos de los uadi y de conservación del agua, con fortalezas vigilando las vías de comunicación. Nótese que el distrito del desierto (*midbār*) en la lista de poblados de la tribu de Judá (Jos 15:21-63) induce a datar dicho documento en la época de Josías, y demuestra que la colonización de las zonas áridas formaba parte de un lúcido programa administrativo.

Hacia el sur hay que señalar actividades constructivas sobre todo

en el uadi Berseba: Tel Ira (VI) parece que era el centro administrativo de la zona, pero también Aroer (IV) cuenta con una imponente ciudadela de una hectárea, con muralla provista de entrantes y salientes. La ciudadela de Arad VII (con templo) probablemente sea de época de Josías, mientras que la de Arad VI (ya sin templo) podría ser inmediatamente posterior. Pero bastante más allá de la zona de Berseba cabe indicar otros lugares de particular importancia para el control de las vías de comunicación (lo que en las zonas desérticas significa el control de las fronteras): la fortaleza de Mesad Haseva en la Arabá, la de Qadesh-Barnea (con muralla de casamatas, *ostraka* en hebreo y numerales en hierático), en el Negev meridional, y la de Kuntillet Ajrud, situada bastante dentro del desierto del Sinaí. En vista de esta expansión hacia el sur, podría atribuirse también a Josías la primera fortaleza (con casamatas) de Tell el-Heleife, anterior a la segunda fortaleza de época edomita.

Pero la desaparición del control asirio hizo posible que se llevara a cabo un proyecto de ampliación hacia el oeste y sobre todo hacia el norte, en el territorio de las provincias asirias que en su momento habían formado parte del reino de Israel, con el cual Judá creía tener una comunidad étnica y religiosa que las especiales circunstancias de la época de Josías permitieron poner de relieve. En cuanto a la ampliación hacia el oeste, en el territorio de la provincia de Asdod, es seguro que Josías recuperó el control de centros como Laquis y Guezer, en la Sefelá. Más dudoso resulta que pudiera llegar hasta la costa: la fortaleza de Mesad Hashavyahu (cerca de Yavne Yam), con sus *ostraka* hebreos (entre los cuales hay uno muy famoso, véase § 8.5) y su abundante cerámica griega (posible indicio de la presencia de mercenarios griegos) no es una instalación administrada necesariamente por el reino de Judá, sino más bien por los reinos redivivos de Eqron o de Asdod.

Sin embargo, respecto a la extensión y la consolidación efectiva de la expansión hacia el norte, las fuentes bíblicas son muy esquivas. El libro de los Reyes, tras narrar detalladamente la aplicación de la reforma religiosa en la zona de Bétel, alude apenas a una ampliación de las reformas a toda Samaria, en lo que parece una manipulación textual de época posterior (2 Re 23:19-20). También el libro de las Crónicas (2 Crón 34:6) cita una promulgación de esta reforma a la meseta central (Efraím y Manasés), a Simeón (que, en cambio, formaba parte del reino de Judá), e incluso «hasta Neftalí» como caso extremo. En cuanto a la ambigüedad de los datos arqueológicos, parece indicativo el caso de Megiddó, a cuyo estrato III (correspondiente a la época en la que la

ciudad era capital de la provincia asiria homónima) sigue el estrato II, que pertenecería al reino de Josías, según han interpretado los que piensan en una extensión importante por el norte, o a una efímera presencia egipcia, según creen los que niegan dicha extensión. Los indicadores más normales de la cultura material hablan de una consistencia del reino de Judá desde Bétel hasta Berseba, sin que esa solidez se rompa ni hacia el norte ni hacia la costa mediterránea.

Existen además dos documentos bíblicos que ponen el reino de Judá en una relación especial con el resto del territorio de Israel. El primero es la descripción de los territorios tribales que se hace en Jos 15-19, en la que es evidente que se siguen dos esquemas narrativos distintos. Los territorios de Judá, Benjamín, Simeón y Dan (todavía desplazado al oeste de Judá) son descritos no sólo en sus límites, sino también mediante una enumeración analítica de sus ciudades y aldeas. Judá tiene un distrito en el Negev (con 29 ciudades), tres en la llanura (con 14, 16 y 9 ciudades), siete en la montaña (con 11, 9, 10, 6, 11, 2, y 6 ciudades), y uno en el desierto (con 6 ciudades); Benjamín tiene dos distritos (de 12 y 14 ciudades), mientras que Simeón encontró sitio, según se dice, dentro de Judá (y de hecho varias ciudades coinciden), y de Dan se afirma que luego tuvo que emigrar a otra parte. En cambio, los territorios de las demás tribus son descritos sólo en sus límites, sin listas detalladas. Parece, pues, que el pasaje cuenta como base con una documentación administrativa del reino de Judá, en la que luego se integra un escenario más amplio. Reaparece una y otra vez el número doce, pues la división de Judá-Benjamín en un total de doce distritos es ampliada al escenario de las doce tribus. Como ya hemos dicho, la presencia de un distrito especial para las ciudades del desierto de Judá resulta sumamente indicativa desde el punto de vista cronológico.

Análogo en cierta medida es el caso de los doce distritos del reino de Salomón, que ya hemos visto lo problemático que resulta atribuir en la práctica al «reino unido». En la descripción de los distritos (1 Re 4:7-19), Judá queda excluido, por cuanto no está sujeto a ciertas modalidades tributarias que, en cambio, son atribuidas a los otros distritos. También en este caso la desigualdad de trato que reciben Judá e Israel hace pensar en un proceso (o al menos en un proyecto) de ampliación. Si intentamos situar sobre el mapa los dos documentos (territorios tribales y distritos de Salomón), podemos apreciar una correspondencia a grandes rasgos, pero también una divergencia en los detalles. Se aprecia que los distritos salomónicos n.º 2, 11 y 12 debían

de formar parte (junto con el distrito privilegiado de Judá) del reino de Judá, que el distrito n.º 1 corresponde a la provincia asiria de Samaria, los n.º 3 y 4 a la de Dor, los n.º 6 y 7 a la de Galaad, y los n.º 5, 8, 9 y 10 a la de Megiddó.

Es posible que estos materiales textuales reflejen, si no una ampliación efectiva del reino de Judá a todo el norte (que, según hemos dicho, no parece que se produjera nunca), al menos el proyecto de Josías de hacer coincidir su reino con todos los territorios habitados por israelitas, devotos de Yavé, «desde Dan hasta Berseba». El proyecto —cuyos presupuestos religiosos veremos a continuación— quedó luego en nada debido a la intervención de Egipto y a la muerte de Josías antes de que llegara a realizarse efectivamente.

4. El hallazgo de la Ley

Aunque el texto bíblico sigue siendo esquivo en lo tocante a los aspectos políticos del reino de Josías, hace, en cambio, mucho hincapié sobre los aspectos de culto. Se dice así (2 Re 22:8-10) que el decimoctavo año del reinado de Josías (622), el sumo sacerdote Helcías entregó al secretario del rey, Safán, y éste a su vez al monarca, un manuscrito hallado en el templo de Jerusalén que contenía la Ley. Ante la lectura del texto, Josías fue presa de la desesperación al comprobar que la Ley había permanecido sin aplicación durante tanto tiempo, circunstancia que explicaba por un lado por qué en tantas ocasiones había fallado el apoyo divino, y por otro lado hacía imprescindible una fiel y atenta aplicación de la Ley con el fin de alejar desgracias que, de lo contrario, serían inevitables.

Salta a la vista que el hallazgo de un manuscrito «antiguo» es un recurso para conferir la patente de la autoridad tradicional a lo que en realidad debió de ser una reforma innovadora. Pero sobre todo conviene constatar que dicha reforma tuvo lugar precisamente coincidiendo con la desaparición de la autoridad imperial asiria. En sustancia, Josías se dio cuenta de la oportunidad que tenía de formalizar la sustitución de una dependencia y una fidelidad al señor terrenal, el emperador, por una dependencia y una fidelidad al señor divino, Yavé.

El texto bíblico no dice cuál (ni cuán largo) era el texto hallado en el templo, sólo que podía ser definido como «el libro de la Ley» (*sēfer hattôrāh*). Pero desde hace mucho tiempo (a partir de W. Wette, 1805), los especialistas han pensado que debía de tener alguna relación con el

libro del Deuteronomio y con el núcleo originario del estrato redaccional llamado «deuteronomista», que puede atribuirse a esta época debido a una serie de indicios perceptibles en su contenido. La cuestión es compleja y muy debatida, y resulta difícil precisar cuál es el núcleo originario (en concreto josiánico, del Deuteronomio) y cuáles son las manipulaciones y los arreglos posteriores, en muchos casos obviamente posteriores a la época de la Cautividad. Una posibilidad razonable sería que el texto que Josías pretende haber encontrado en el templo corresponda a Deut 4-28: el llamado «Código deuteronomista» (Deut 12-25) que es encuadrado como «pacto de alianza», por mediación de Moisés, entre Yavé e Israel. Este pacto comporta la fidelidad unívoca a Yavé y a la Ley por parte del pueblo a cambio de bendiciones o para evitación de maldiciones.

Los conceptos fundamentales de la ideología deuteronomista son los siguientes: (1) Yavé es el dios único. (2) La relación especial entre Yavé y su pueblo elegido se basa en el pacto, cuyo núcleo son las tablas de la Ley de Moisés, guardadas en el arca de Yavé depositada en el templo desde los tiempos de Salomón. (3) Yavé ha sacado a Israel de Egipto y le ha dado la tierra de Canaán. (4) Canaán deberá ser conquistada según los procedimientos de la guerra santa y del *ḥērem*. (5) El pueblo tiene la obligación de ser fiel a Yavé y a su Ley, y por lo tanto de resistir a toda tentación de apostasía e idolatría. (6) El templo de Yavé debe ser uno solo, el de Jerusalén, «morada del nombre de Yavé», y ajeno a manifestaciones cultuales demasiado materiales (empezando por el iconismo), consideradas extranjeras y peligrosas.

Entre todos estos puntos, el más operativo de una forma inmediata es el último, pero el más específico históricamente es el segundo. En primer lugar, contiene un recuerdo correcto (aunque deformado por la interpretación migratoria, como veremos en su momento, § 14.4), de la liberación del yugo de Egipto y de la adquisición del control político pleno sobre el territorio de Canaán. En segundo lugar, contiene una proyección hacia el futuro inmediato: el mismo dios, que ya tuvo a bien sustraernos a la servidumbre egipcia, tendrá a bien sustraernos a cualquier otra servidumbre, ya sea la egipcia que en estos momentos corremos el riesgo de volver a sufrir, ya sea la asiria, que de hecho se encuentra en plena crisis, ya sea cualquier otra. Contando únicamente con el apoyo divino, el pueblo de Israel (la unión de los viejos reinos de Judá e Israel) podrá mantenerse autónomo si se mantiene fiel.

5. Un solo dios en un solo templo

La afirmación fundamental, ideológicamente llena de significado, de la reforma no estaba desde luego en la sustancia de los diversos artículos de la Ley, que en su mayoría podrían encajar en cualquier marco religioso, sino en la exclusividad de la dependencia del pueblo respecto del dios único, Yavé. En términos de Decálogo podríamos decir que el mandamiento fundamental e innovador era el primero: «Yo soy Yavé, tu Dios; no tendrás más Dios que a mí». Los otros mandamientos del Decálogo son normas de rutina sociojurídica, probablemente (como decíamos en § 3.6) de una antigüedad remotísima. Y lo mismo cabe decir del Código deuteronomista, más largo y detallado, que sería justamente el texto que Josías habría hecho «encontrar» en el templo.

El mayor afán del rey habría sido, pues, imponer la unicidad del dios, del culto, y del lugar de culto: por un lado con la potenciación del templo de Jerusalén, y por otro con la eliminación de los demás lugares de culto. Respecto a las obras en el templo de Jerusalén, que constituyen el pretexto para el hallazgo de la Ley, el texto bíblico no insiste demasiado en ellas, pero deja entrever trabajos de albañilería y de ornamentación interna, con la participación de varias categorías artesanales, y con el problema de su retribución. Una reforma basada en un templo único no podía dejar de interesarse, desde luego, por el templo en cuestión. Es probable que la importancia de las obras ejecutadas por Josías en el templo de Jerusalén quedara en cierta medida (y quizás en gran medida) oscurecida por la voluntad de la historiografía posterior de atribuir a la época fundacional de Salomón la construcción y la ornamentación del templo según una configuración que habría permanecido milagrosamente inalterable durante siglos, pasando por episodios de saqueo y de destrucciones parciales. Por desgracia, el templo de Jerusalén es arqueológicamente inaccesible, pero no supone una hipótesis demasiado atrevida ver en la época de Josías una fase constructiva importante que diera al templo de Yavé, indudablemente antiguo («salomónico») y centro ya de atracción a escala regional, la estructura y la ornamentación que los desterrados de la Cautividad habrían recordado pocos decenios después.

El texto bíblico insiste sobre todo en la celebración de la Pascua a instancias de Josías (2 Re 23:21-22): y también en este caso la afirmación de que «ninguna Pascua semejante a ésta se había celebrado desde el tiempo en que los jueces juzgaban en Israel» (2 Re 23:21) suena

a enmascaramiento de una reforma innovadora, acreditada con un antecedente fundacional. La Pascua debía de ser una vieja fiesta pastoral, con banquete sacrificial de cordero y pan ácimo incluido, relacionada con el regreso de la trashumancia (plenilunio de primavera). Probablemente fuera una innovación de Josías hacer de ella una fiesta de peregrinación (*ḥag*) para potenciar la convergencia de los fieles de todo el país hacia el santuario central. Responde también a la ideología deuteronomista la idea de ponerla en relación con el episodio fundacional de la «salida de Egipto».

Pero en lo que se hace más hincapié (2 Re 23:4-14) es en el desmantelamiento de los lugares de culto no yaveístas —los denostados *bāmôt* (con *maṣṣēbôt* y *'ăšērôt* adjuntas)— en la propia Jerusalén y en todo el territorio de Judá «desde Gueba hasta Berseba». Nos enteramos así de que en el templo de Jerusalén, oficialmente dedicado a Yavé, había enseres cultuales de Baal y de Asherah (es decir, de los viejos cultos agrarios), del Sol y de la Luna y de otras divinidades astrales (quizá de reciente introducción asiria), había un taller en el que las mujeres tejían telas para Asherah, y había (a la entrada del templo) unos caballos y un carro del Sol. La presencia de estos cultos no yaveístas es atribuida (por el historiógrafo deuteronomista) en parte a la reciente apostasía de Manasés, pero también en parte sus orígenes se sitúan en la época de Salomón (y de sus esposas extranjeras), por lo que debía de ser a todas luces muy antigua. Se citan también cultos —moralmente condenables— de trasfondo sexual, y otros que comportaban el sacrificio (*lammōlek*, «en sacrificio», y no «a Moloc») de niños en el valle de Ben-Hinnom («de los hijos de Hinón»), al sur de la ciudad. El encarnizamiento, que podríamos calificar incluso de brutal, de estas destrucciones tiene en parte tintes de reelaboraciones posteriores a la Cautividad, pero quizá tuviera ya que ver con el furor reformista del propio Josías.

La reforma se extendió también al norte, al menos (y con insistencia, véase 2 Re 23:15-20) al santuario rival —por su antiguo prestigio— de Bétel, situado muy cerca de la frontera. La extensión a la totalidad de Israel parece un añadido textual posterior. Los sacerdotes de los templos alternativos suprimidos en Judá fueron centralizados en Jerusalén, pero con funciones subalternas; la noticia de que todos los sacerdotes no yaveístas del norte fueron inmolados (2 Re 23:20), y de que la reforma se extendió «a todas las ciudades de Samaria» (2 Re 23:19), encaja con una reelaboración tardía del episodio. Debemos recordar además que se envió a los correligionarios del norte una invitación a reunirse en torno al templo de Jerusalén, reconociendo que la

única esperanza de salvación estaba en el sometimiento a Yavé. En palabras de Jeremías:

> Anda y grita estas palabras hacia el septentrión y di:
> Vuélvete, apóstata Israel —oráculo de Yavé.
> No apartaré mi rostro de vosotros,
> porque soy misericordioso —oráculo de Yavé.
> No es eterna mi cólera.
> Reconoce, pues, tu maldad,
> pues contra Yavé, tu Dios, has pecado,
> dispersando tus caminos hacia los extraños,
> bajo todo árbol frondoso,
> y desoyendo mi voz —oráculo de Yavé. (Jer 3:12-13)

Esta voluntad de unificación y asimilación, en consonancia con el proyecto político del «gran Israel» unido, quizá fuera estimulada también por la presencia en Jerusalén de refugiados del norte (llegados inmediatamente después de la caída de Samaria), entre ellos elementos del clero y de la administración, dotados de competencias ideológicas. En la propia labor deuteronomista pueden apreciarse elementos de origen septentrional.

No resulta fácil localizar las confirmaciones arqueológicas y epigráficas de la reforma monoteísta de Josías, por la dificultad de la datación exacta (en décadas concretas) de los *ostraka* sin fecha. Algunas inscripciones halladas en el Negev ofrecen escenarios distintos y cronológicamente escalonados. Recuérdese que en Kuntillet Ajrud, hacia mediados del siglo VIII, había una situación sincrética en la que Yavé estaba asociado en su culto a su *paredros*, Asherah. En pleno siglo VII se sitúa un grupo de *ostraka* procedentes de Tel Arad (estratos VII-VI, atribuibles a época josiánica; SSI I 13), que ponen de manifiesto un clima fuertemente yaveísta: muchos nombres propios son yaveístas, se saluda en nombre de Yavé y se cita (Josías diría: «¡Vaya!») un templo de Yavé. Un *ostrakon* de Mesad Hashavyahu, cerca de Yavne Yam (SSI I 9), en la costa, atribuible también al último tercio del siglo VII, es interesante desde el punto de vista jurídico: un segador protesta porque le han secuestrado el manto, procedimiento legal de retención de la prenda, que la ley (Deut 24:12-17) limita, sin embargo, hasta el ocaso, y que ya Amós (2:8) había condenado. Por último, un *ostrakon* de procedencia desconocida (pero que los análisis de laboratorio consideran auténtico) registra un suministro de plata al templo, ordenado por el propio Josías:

Así ordena (J)osías (*'šhw*), el rey: que se dé de manos de Zakaryahu plata de Tarsis para el Templo de Yavé, tres siclos.

6. La historiografía deuteronomista

La proyección del contenido del pacto varios siglos más atrás, a través de todo el trayecto que va de Moisés a Josías, podía justificarse en cierto modo apelando a acontecimientos del pasado, pero requería sobre todo una gran labor de manipulación de ese pasado según la clave de lectura que ofrecía la reforma de Josías. El mismo estilo y los mismos conceptos básicos del Deuteronomio posee de hecho la dilatada labor historiográfica (llamada precisamente «historia deuteronomista») que atraviesa los libros de Josué, Jueces, Samuel 1-2 y Reyes 1-2. No resulta fácil reconstruir la elaboración historiográfica realizada en tiempos de Josías. En realidad la obra histórica del «Deuteronomista» ha llegado hasta nosotros en una formulación que (aun prescindiendo de los añadidos tardíos) no puede situarse antes de la época de la Cautividad, pues el desastre final del reino de Judá ocupa en ella un lugar importante. Más que a un solo autor, pues, la obra histórica en cuestión debe atribuirse a una corriente (o escuela) de pensamiento que partió de la reforma de Josías para prolongarse luego en el tiempo durante varias generaciones (volveremos sobre el asunto en § 11.6).

Lo fundamental de esa labor radica en el intento de seguir a lo largo de los siglos los pasos de la relación entre Yavé y su pueblo, para explicar mediante la fidelidad o la traición al pacto la suerte positiva o negativa de los reinos de Judá e Israel. En su formulación inicial, correspondiente a la época de Josías, la trayectoria histórica debía de comenzar con Moisés y acabar con el propio Josías: una trayectoria, por consiguiente, con resultado positivo, de celebración del reinado de Josías como realización final del pacto durante tanto tiempo descuidado. En la época de Josías se proponían como modelos fundacionales las figuras de Moisés (que había estipulado el pacto), Josué (que había llevado a cabo la ocupación de Canaán), David (que había realizado la unificación política), y Salomón (que había construido el templo).

De los distintos reinados históricos que se habían sucedido paralelamente en Judá e Israel, desde Salomón hasta el propio Josías, se daba luego una valoración basada no ya en sus realizaciones políticas efectivas, sino en su voluntad y su capacidad de aplicar el principio

fundamental del pacto: esto es, en sus acciones a favor o en contra de la unicidad del culto y de su centralización en Jerusalén. Básicamente se definen como malos todos aquellos reyes que no eliminaron los *bāmôt* de Baal y Asherah, y como buenos aquellos que los eliminaron. El resultado práctico de esa distinción ideológica (de «monoteísmo retroactivo») es que todos los reyes de Israel, sin excepción, son considerados culpables de apostasía por la tolerancia que mostraron con los cultos baalistas o el favor que les dispensaron. En cuanto a los reyes de Judá, el juicio que de ellos se hace es variado: unos son buenos y otros malos. La validación histórica de tales juicios estaba a la vista de todos: el reino de Israel había caído efectivamente arrastrado por el castigo divino, mientras que el de Judá había atravesado por diversas alternativas. El culmen de la parábola lo representaba ahora la reforma de Josías, que afirmaba de manera inequívoca la fidelidad al pacto, centralizaba todo el culto únicamente en el templo de Jerusalén e intentaba unificar políticamente a todo el pueblo de los fieles de Yavé. Así pues, las perspectivas eran positivas: Yavé habría remunerado esa adhesión al pacto (a pesar de ser tardía y haber ido precedida de demasiadas vacilaciones y traiciones) con la supervivencia política de Judá.

7. El fracaso y el legado

En 609, un ejército egipcio capitaneado por el faraón Necao subió a lo largo de la costa palestina para enfrentarse a los babilonios que habían acabado ya con los últimos residuos del imperio asirio. En Megiddó, Josías se enfrentó a los egipcios con la intención de detenerlos, pero fue derrotado y herido, muriendo al poco tiempo. El relato bíblico es sucinto y ambiguo (con alguna discordancia entre 2 Re 23:29 y 2 Crón 35:20-24), pero es evidente que Josías intentó oponerse militarmente a Necao. Por lo demás, esa decisión era coherente por completo con su planteamiento ideológico: si Egipto hubiera sustituido a Asiria, Israel habría vuelto a la condición de servidumbre anterior al pacto precisamente en virtud del cual Yavé había «sacado de Egipto» al pueblo elegido. La confianza exclusiva en Yavé comportaba oponerse a la acción de Necao, a pesar de la desproporción de las fuerzas enfrentadas. Yavé, o en su lugar el Deuteronomista, lo había dicho con toda claridad acaso justamente en el libro «hallado» en el templo:

> Cuando vayas a hacer la guerra a tus enemigos, al ver los caballos y los carros de un pueblo más poderosos que tú, no los temerás, porque Yavé, tu Dios, que te sacó de Egipto, está contigo. (Deut 20:1)

Confiando en el dictado divino, Josías no tuvo miedo e intentó cortar el paso al ejército egipcio mucho más numeroso y aguerrido que el suyo, pero salió malparado.

El trágico fracaso de su acción tuvo consecuencias negativas que se hicieron perceptibles de inmediato: Necao deportó a Egipto al heredero del trono, Joacaz, y puso como rey a otro hijo de Josías, Eliaquín o Joaquim (609-598), que reinó como tributario suyo (2 Re 23:31-35). Pero el propio Necao fracasó al cabo de poco tiempo en su intento de controlar la franja siropalestina, y fue derrotado por los babilonios al frente de Nabucodonosor, que precisamente ese mismo año sucedería en el trono a su padre, Nabopolasar. La «Crónica Babilónica» cuenta que los egipcios fueron derrotados primero en Karkemish, a orillas del Éufrates (ABC, p. 99; y véase los oráculos antiegipcios en Jer 46:2-12) y luego perseguidos hasta Hamat, en el centro de Siria, y batidos de nuevo. En pocos años, Egipto fue expulsado de Palestina, y Judá recuperó de manera fugaz su independencia.

La muerte de Josías dejó en cualquier caso inacabado su proyecto: la unificación de Israel quedó en letra muerta, la confianza en Yavé fue puesta en tela de juicio otra vez, el rigor reformista fue abandonado (los sucesores de Josías «hicieron lo que desagrada a Yavé»), la emergencia politicomilitar se puso por delante de la actividad cultual, y lo que durante un breve período habría podido parecer un reino en el culmen de su apogeo tuvo que ser evaluado de nuevo y acabó siendo considerado el enésimo episodio de una historia de alternativas y dificultades. No cabe duda de que las reformas yaveístas habían sido apoyadas por un grupo elitista cuyo centro ocupaban, aparte de la casa real, las familias de Safán y de Helcías; mientras que resulta difícil apreciar hasta qué punto llegaron a propagarse entre la población en general.

La suerte de las reformas de Josías, durante los años inmediatamente posteriores a su muerte, está atestiguada por la historia y los escritos del profeta Jeremías, que ya en tiempos del rey había manifestado su apoyo explícito a los principios de la reforma y había manifestado su preocupación por sustraer al país a la suerte que el ejemplo del reino del norte anunciaba por lo demás como inevitable. En algunos pasajes, la referencia al nuevo pacto josiánico es perfectamente explícita:

> Así habla Yavé, Dios de Israel: Maldito el varón que desoiga las palabras de esta alianza, que ordené a vuestros padres al tiempo de sacarlos de la tierra de Egipto, del horno de hierro, diciendo: Oíd mi voz y obrad según todo lo que os mando, y seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios, para que yo mantenga el juramento que hice a vuestros padres de darles una tierra que mana leche y miel, como (es) el día de hoy. (Jer 11:3-6)

Jeremías está a favor también de la realización práctica de la reforma (destrucción del *tōfet* del valle de Ben-Hinnom: 7:30-33; eliminación del santuario de Silo: 7:12-15), y se muestra preocupado por la vuelta del baalismo en tiempos de Joaquim, y por la persistencia de los cultos idólatras:

> Porque cuantas son tus ciudades, tantos son tus dioses, Judá, y cuantas son las calles de Jerusalén, tantos fueron los altares alzados a la «ignominia», altares para quemar incienso a Baal. (Jer 11:13; véase 2:28)

Pero por muy en consonancia que esté con el espíritu de la reforma, es también muy crítico con la gestión política que de ella hacían los sacerdotes en su afán de monopolizar la interpretación de la Ley, desplazando automáticamente a los profetas en su papel de consejeros del rey. En cierto pasaje llega incluso a sospechar de su autenticidad:

> ¿Cómo os decís: Somos sabios
> y la Ley de Yavé está con nosotros?
> Ciertamente la convirtieron en mentira
> las mentirosas plumas de los escribas (Jer 8:8)

Frente a la gestión del poder, frente a la aplicación material de la Ley, Jeremías propugna la pureza de corazón, condena el lujo, y condena a Joaquim y a la casa real por su injusticia y su corrupción (22:13-19). En la crítica a la casa real, la actividad profética se hace política en un sentido más apropiado: la búsqueda del apoyo extranjero (Egipto) es considerada un pecado de apostasía. Acusado de derrotismo, corre el riesgo de ser condenado y es salvado por la autoridad de los miembros más destacados del partido al que pertenecía la familia de Safán (Jer 26). Evidentemente se enfrentaban dos partidos que expresaban incluso por medio de mensajes proféticos sus respectivas posturas políticas de sometimiento o de rebelión, a Egipto y a Babilonia. El partido filobabilónico y antiegipcio parece que era el del hijo de aquel

Safán que, como secretario de Josías, había sido el portador (cuando no el autor) de la «Ley» encontrada en el Templo, un personaje, por tanto, bastante próximo a Josías en la promulgación de la reforma y en la política antiegipcia. Pero si la postura antiegipcia no dudaba en recurrir a una base teológica que la justificara, cuando esa misma postura se hacía filobabilónica dejaba traslucir todo su realismo humano. En ese escenario político, de venganzas e instrumentalización, la esencia de las reformas fue perdiendo rápidamente su eficacia.

Las actividades del rey reformador, en cualquier caso, no quedaron sin efecto, antes bien a la larga tuvieron unas repercusiones decisivas. Precisamente el siguiente episodio trágico contribuyó a llenar el intento de reforma de valores fundamentales para la supervivencia del pueblo de Israel. Fue el proyecto político de Josías el que proporcionó un modelo de unidad (étnica y estatal) que hasta entonces no se había realizado nunca; ni siquiera había sido concebida. Fue su esquema de pacto de fidelidad al señor divino el que proporcionó la clave de lectura para los trágicos acontecimientos que no tardarían en abatirse sobre Judá. Y fue sobre todo el esquema historiográfico que durante su reinado elaboró el Proto Deuteronomista (¿acaso Safán, el escriba de Josías?) el que proporcionó la pista para la reconstrucción retroactiva de la historia de Israel que se afirmaría durante los siglos siguientes.

Capítulo 9

EL IMPACTO DEL IMPERIO BABILÓNICO (*ca.* 610-585)

1. Nabucodonosor y la reconquista imperial

Tras derrotar a los egipcios en 609 en Karkemish y Hamat, Nabucodonosor continuó realizando campañas anuales para someter al nuevo imperio neobabilónico (o caldeo) todos los territorios de la franja siropalestina que habían estado subordinados en otro tiempo a Asiria, así como los que habían seguido siendo independientes hasta entonces. La «Crónica Babilónica» presenta su sometimiento como un acto en un principio espontáneo e incruento: «Todos los reyes de Hatti (Siria y Palestina) vinieron a su presencia y él recibió su enorme tributo» (ABC, p. 100:17). Pero una fuente profética recoge el efecto aterrorizador que el nuevo «azote de Dios» produjo sobre las poblaciones locales:

> Pues he aquí que voy a suscitar a los caldeos, pueblo feroz y arrebatado, que marchará por las anchuras de la tierra para conquistar moradas ajenas. Es espantoso y terrible; su derecho y su elación sólo de él emanan. Sus caballos son más ligeros que el tigre, más voraces que lobos nocturnos. Sus jinetes avanzan con insolencia, sus caballeros vienen de lejos, volando como el águila que se precipita para devorar. Todos llegan para entregarse a la violencia. Sus rostros ardientes son (como viento) solano y amontonan cautivos como arena. Se burla de los reyes, se mofa de los príncipes, se ríe de todas las plazas fuertes; alza un terraplén y las toma. (Hab 1:6-10)

La imagen habitual de los babilonios como menos «feroces» que los asirios depende de las estrategias de comunicación de unos y otros.

Los reyes asirios habían practicado (en las inscripciones conmemorativas, así como en los relieves de los palacios) una verdadera estrategia del terror, mientras que los caldeos intentaron atribuirse una imagen de benevolencia y de entrega al cuidado de los templos, sin ni siquiera recordar las empresas militares en sus inscripciones conmemorativas. Cuando aluden a ellas, acentúan la liberación de los pueblos y la utilización cultural de los recursos, sin recordar apenas la violencia bélica:

> El Líbano, montaña del cedro, sobre la cual un enemigo extranjero (los egipcios) gobernaba depredando sus riquezas: sus gentes estaban dispersas, tras huir lejos. Con la potencia de mis señores Nabu y Marduk, yo organicé el ejército para una expedición al Líbano. Hice feliz aquella tierra arrancando de ella al enemigo arriba y abajo. A los habitantes dispersos los reuní y volví a establecerlos... (se jacta de la tala de cedros y de su transporte a Babilonia)... Hice vivir a los habitantes del Líbano con seguridad, a todos juntos, sin que nadie los molestase. (ANET, p. 307)

Los tiempos habían cambiado y la destrucción del imperio asirio, llevada a cabo bajo el signo de la liberación, había dejado sus huellas, al menos en el ámbito de las declaraciones de principio. Pero a la hora de la verdad, en la práctica bélica, los niveles de violencia habían permanecido inalterables; es más, los caldeos supieron añadir a la eficiencia de la maquinaria de combate y de asedio (análoga a la asiria) la movilidad del saqueador, propia de su origen tribal.

De todos modos, algunos intentaron resistir; y se han hecho famosos los dos asedios de Jerusalén y Tiro, los dos reinos que habían intentado aprovecharse del vacío de poder para implantar unas políticas de desarrollo autónomo, a las cuales no podían renunciar sin intentar al menos ofrecer algún tipo de resistencia.

El sitio de Jerusalén tuvo un final muy rápido. Joaquim llevaba tres años siendo tributario de Nabucodonosor cuando decidió intentar la rebelión. Pero murió ese mismo año (598) y le sucedió su hijo Joaquín, de apenas dieciocho años. (Se ha encontrado un sello de Eliaquín, funcionario de Joaquín, en Ramat Rahel V A.) Éste, asediado por los babilonios, decidió capitular inmediatamente. Los babilonios lo deportaron junto a su familia, a la clase dirigente, y a los artesanos especializados. Saquearon los tesoros del templo y del palacio real, empezando por los enseres de oro realizados en época de Salomón (¿pero cuántas veces habían sido saqueados ya o entregados como pago del

TABLA 6. *Cronología del Oriente Próximo, 650-525*

	Egipto	*Judá*	*Tiro*	*Asiria*	*Babilonia*	*Media*
650	XXVI Dinastía			Asurbanipal		
	Psamético I	Josías		668-631	Kandalanu	Kashtaritu
	664-610	640-609			647-627	670-625
				Ashur-etil-ilani	«sin rey» 626	
				630-627		
		Joacaz 609		Sin-Sharishkun		
				627-612		
		Joaquim		Ashur-uballit	Nabopolasar	Ciaxares
	Necao 610-595	609-598		611-609	625-605	625-585
600	Psamético II	Joaquín 597	Itto-Baal III		Nabucodonosor II	Astiages
	595-589		?-585		605-562	585-550
	Ápries 589-570	Sedecías	Baal 585-575		Awil-Marduk 561-560	
		597-586	Jueces 574-562		Neriglisar 559-556	
	Amasis 570-526				Labashi-Marduk 556	
550	Psamético III		Merbaal 561-559		Nabonedo	
	526-525		Hirom 559-539		555-539	

tributo?). Dejaron como rey vasallo a Sedecías, tío de Joaquín (y por lo tanto el tercer hijo de Josías en ocupar el trono, después de Joacaz y de Joaquim).

Tiro resistió, en cambio, a un asedio de trece años (598-585; *CAp.* I 21), gracias a su posición insular, que hizo que a los babilonios les resultara muy difícil aplicar sus habituales técnicas de asedio. Finalmente capituló y el rey rebelde, Itto-Baal III, fue sustituido por el vasallo Baal. La caída de Tiro sería celebrada por Ernest Renan como un ejemplo de encarnizada y nobilísima resistencia en nombre de los valores de la libertad frente a la opresión imperial:

> Tiro fue la primera ciudad que defendió su autonomía contra las temibles monarquías que desde las orillas del Tigris y del Éufrates amenazaban con aniquilar la vida del Mediterráneo ... Cien o doscientos años antes de las victorias de Grecia, tuvieron lugar unas *guerras médicas* casi tan gloriosas como las del siglo v, y en las cuales todo el esfuerzo lo aguantó Tiro.

Pero hay que decir también que en su momento la caída de Tiro fue acogida con evidente satisfacción en ciertos ambientes proféticos judaicos (como veremos dentro de poco) y presumiblemente también entre las poblaciones siropalestinas que habían seguido con envidia y preocupación el crecimiento económico y político de la ciudad fenicia, marcado probablemente por prácticas crediticias y mercantiles muy duras.

2. Las estrategias locales y los oráculos contra las «Naciones»

Frente a la presión babilónica, los reyes locales adoptaron políticas diferentes e incluso contrarias unas a otras. La noticia (2 Re 24:2) de que Nabucodonosor mandó contra Jerusalén «tropas caldeas, tropas de los sirios (arameos), tropas de los moabitas y de los amonitas», pone de manifiesto el empleo de tropas auxiliares locales, aprovechando los viejos rencores existentes entre los pueblos palestinos. Al principio algunos buscaron la ayuda de los egipcios, como había sido habitual siempre. Poseemos fragmentos de una carta (en arameo) en la que un rey de Eqron (si es correcta la lectura de la anotación en demótico) solicita la intervención del faraón contra los babilonios ha-

ciendo alusión al pacto de fidelidad a cambio de protección que todavía estaba vigente:

> Al señor de los reyes, el faraón, de tu siervo Adón, rey de E[qron. Los dioses] del cielo y de la tierra, y Baal Shamin, el gran dios [concedan el bienestar a mi señor, el faraón, señor de los reyes, y den] [al faraón largos días] como los días y las noches del cielo. El ejército del rey de Babilonia ha llegado. Han avanzado hasta Afec ... han tomado ... se han llevado ... el faraón, señor de los reyes, sabe que tu siervo ... y mande tropas para salvarme. No me abandones ... tu siervo (siempre) ha observado estas disposiciones .... (SSI II 21)

Pero el faraón (como dice 2 Re 24:7) «no salió ya más de su tierra», y en el mejor de los casos Egipto seguiría siendo lugar de refugio para las élites que se libraran del exterminio.

La principal fuente de información acerca de los conflictos locales, exacerbados por la presión babilónica, la constituyen los llamados «Oráculos contra las Naciones (*gôyîm*)» pronunciados por los profetas Sofonías (ya en tiempos de Josías) y después sobre todo por Jeremías (46-51) y Ezequiel (25-32). El género literario en cuestión no es nuevo: ya hemos visto (§ 7.5) que hay un primer bloque de oráculos contra las Naciones colocado en correspondencia con las invasiones asirias; pero el bloque principal se sitúa en relación con la invasión babilónica, tras lo cual el género desaparecerá (salvo alguna que otra reutilización esporádica contra los edomitas de época posterior a la Cautividad). Resulta, pues, evidente la relación entre la intervención imperial y la aparición en forma explícita y violenta de las discordias locales y del proceso de autoidentificación étnica en el mosaico palestino. Precisamente en el momento de su eliminación como entidades políticas autónomas, los estados locales (ya sean del tipo ciudad estado, o sobre todo del tipo étnicotribal) parecen alcanzar un alto grado de identificación y de contraposición.

El gran acontecimiento del sometimiento imperial y su lectura en clave teológica comportan lógicamente la existencia de oráculos contra Israel y Judá en cuanto reinos castigados por su infidelidad, contra asirios y babilonios en cuanto instrumentos divinos de dicho castigo, pero también en cuanto pueblos exagerados en su furia destructiva y destinados ellos mismos a sufrir a su vez el castigo divino, y por último contra los egipcios en cuanto su potencial protección humana se plantea como alternativa a la divina. Pero la mayor parte de las maldiciones va dirigida contra las otras naciones, víctimas también de la

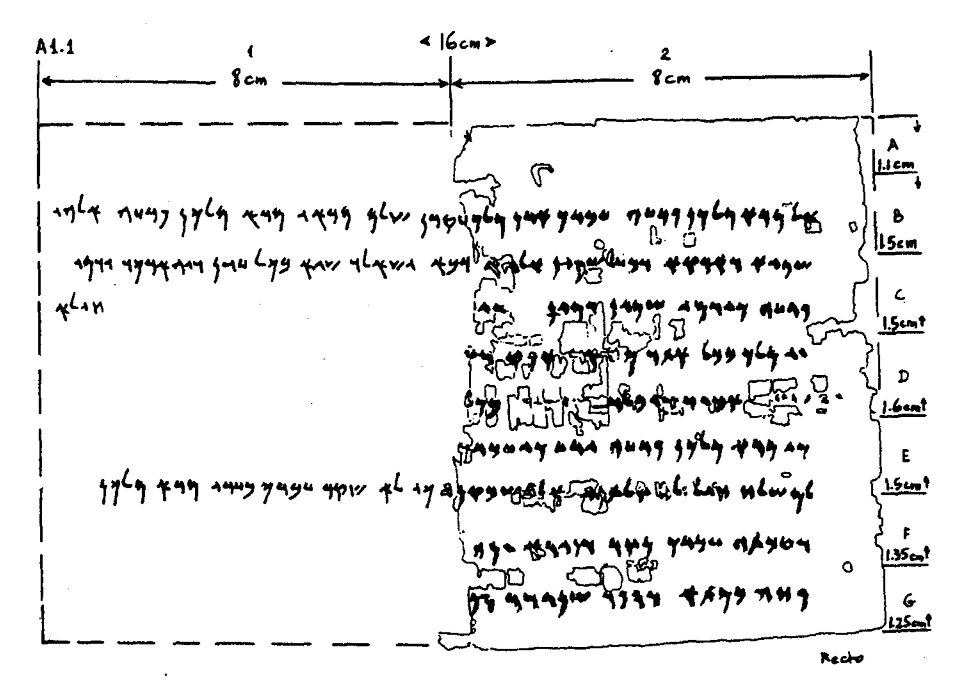


FIGURA 42. *La carta de Adón, rey de Eqron.*

conquista imperial. En la base de estos oráculos podemos encontrar varias motivaciones: en tiempos de las invasiones asirias, la ruina de los estados más septentrionales, ya sometidos, debía de servir de ejemplo para los que todavía seguían luchando. En tiempos de la conquista babilónica, ese efecto de anuncio ya ha quedado superado y las profecías dan lugar sobre todo a la alegría desmedida por la ruina de viejos rivales y al rencor por la colaboración prestada a los invasores:

> Así dice el Señor, Yavé: Por el comportamiento de Edom, que tomó venganza de la casa de Judá y se manchó sobremanera vengándose de ellos, por eso, así dice el Señor, Yavé: También yo tenderé mi mano sobre Edom, y exterminaré hombres y bestias, y lo reduciré a ruinas; desde Temán hasta Dedán caerán a la espada. Y pondré la venganza contra Edom en manos de mi pueblo Israel, que tratará a Edom conforme al furor de mi ira, y sabrán que yo soy Yavé y que es mía la venganza. Así dice el Señor, Yavé. (Ez 25:12-14)

La alegría por la ruina de los vecinos es la más previsible: por un lado las ciudades filisteas y por otro los estados transjordanos tenían

una larga historia de conflictos con Judá por las zonas fronterizas (la Sefelá por el oeste y Galaad por el este), conflictos que el colaboracionismo con los invasores había exacerbado. Pero en Ezequiel cabe subrayar la insistencia y la sofisticada elaboración literaria de los oráculos contra Tiro (26-28) y contra Egipto (29-32). Tiro es culpable sobre todo de haber intentado durante el vacío de poder de los años 640-600 llevar a cabo un crecimiento en cierto modo competitivo con el de Judá, aunque jugando más en el plano del comercio y de la economía. Egipto probablemente sea culpable de haberse jactado de poseer una potencia que luego se reveló inadecuada contra los babilonios, aunque la invasión de Nabucodonosor en Egipto, profetizada tanto por Ezequiel (29-30) como por Jeremías (43:8-13; 46:13-26), no se produciría nunca en los términos indicados por ellos. En el plano teológico, por último, tanto Tiro como Egipto son criticados por tener una concepción de la monarquía que sitúa al rey demasiado alto, a un nivel divino, con pretensiones ideológicas que resulta fácil —a quien no las comparte— poner en evidencia y ridiculizar mediante el sarcasmo:

> Di al príncipe de Tiro: Así habla el Señor, Yavé: Por cuanto se ensoberbeció tu corazón y dijiste: «Soy dios, habito en la morada de dios, en el corazón de los mares», y siendo tú un hombre, no un dios, igualaste tu corazón al corazón de Dios, y creyéndote más sabio que Daniel, que ningún secreto se te ocultaba, que con tu sabiduría y tu prudencia creaste tu poderío y acumulaste el oro y la plata en tus tesoros, y con tu gran sabiduría y tu comercio acrecentaste tu poder, y con tu potencia se ensoberbeció tu corazón. Por eso así dice el Señor, Yavé: Pues que hiciste tu corazón igual al corazón de Dios, yo traeré contra ti a extranjeros, a los más feroces de los pueblos, que desenvainarán la espada contra la belleza de tu sabiduría y profanarán tu esplendor. Te harán bajar a la huesa, y morirás con la muerte de los que mueren en medio de los mares. (Ez 28:2-8)

3. El debate político interno

Al contar la rebelión de Sedecías, el Cronista hace una valoración negativa de ella en lo concerniente a la sacralidad del pacto de vasallaje que había sido quebrantado:

> (Sedecías) no se humilló ante Jeremías, profeta, que le habló de parte de Yavé. Rebelóse asimismo contra Nabucodonosor, al cual había jurado por Dios fidelidad. (2 Crón 36:12-13)

Esta crítica puede parecer sorprendente y postiza, pero volvemos a encontrarla en Ezequiel y da testimonio de que había quien sostenía la obligación de permanecer fieles a un juramento que había sido convalidado en nombre de los dioses (el plural *Elohim* puede suponer aquí una ambigüedad voluntaria) tanto babilonios como locales, y por lo tanto también de Yavé.

Se desarrolló así en Jerusalén —durante todo el período comprendido entre el primer asedio de 598 y la destrucción final de la ciudad en 587— un debate interno que podemos seguir sobre todo a través de los libros de Jeremías y de Ezequiel, y que reducía las opciones políticas a los principios teológicos generales. Pero resultaría engañoso hablar de un partido filocaldeo y otro anticaldeo. Había quien apoyaba la sublevación confiando en que Yavé no habría consentido nunca la llegada de los caldeos (Jer 37:19), y parece que el rey se mostraba favorable a esta hipótesis. Había, en cambio, quien sostenía que era preciso confiar en el apoyo egipcio, que evidentemente había sido solicitado y negociado, y que de hecho llegó, pero resultó inútil (Ez 17:15-18). Consultado en este sentido por el rey, Jeremías había expresado un parecer negativo en torno a la eficacia de la intervención egipcia (Jer 37:6-8). Había, por otro lado, quien, como hemos visto, afirmaba que el pacto de vasallaje jurado ante los caldeos debía ser observado por motivos jurídicos y teológicos.

Conocemos mejor la postura de Jeremías, que era un profeta acreditado ya desde hacía tiempo, y al que había consultado Sedecías (sin duda paralelamente a otros profetas de distinto parecer) acerca de la política que debía seguirse respecto a los babilonios. Jeremías sostenía que la intervención caldea y el consiguiente desastre eran inevitables en cuanto instrumento de la cólera divina contra las traiciones (la apostasía, pero no sólo la apostasía) de Jerusalén:

> Y yo, yo mismo lucharé contra vosotros con mano extendida, con poderoso brazo, con ira, cólera e indignación grandes. Y heriré a los moradores de esta ciudad, hombres y animales, y morirán de una gran peste. Y después de esto —oráculo de Yavé—, a Sedecías, rey de Judá, y a sus servidores y al pueblo, a cuantos en esta ciudad se salven de la peste, de la espada y del hambre, los pondré en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y en manos de sus enemigos y en manos de los que buscan su vida, que los pasarán a filo de espada sin compasión, sin piedad, sin misericordia. (Jer 21:5-7)

El profeta era, pues, contrario a la idea de formar una gran coalición anticaldea integrada por Judá, Tiro y Sidón, Moab y Edom (Jer 27:1-6). En cierto modo su postura era filocaldea o podía ser interpretada como tal, tanto que el profeta fue encarcelado durante el asedio por ser considerado colaboracionista. En efecto, la previsión «Los que se queden dentro de esta ciudad, morirán por la espada, por el hambre o por la peste. Los que se salgan y se entreguen a los caldeos que os cercan, vivirán» (Jer 21:9 o 38:2) era una invitación, ni siquiera demasiado velada, a la deserción. Jeremías no era una voz aislada: lo que le ocurrió durante el asedio demuestra que su persona estaba protegida y que su postura era compartida por algunos de los funcionarios reales más autorizados, pertenecientes a la familia de Safán. El expresivo acto de comprar un campo en el momento más negro de la crisis (Jer 32:1-15), seguro de una vuelta a la normalidad, puede ser interpretado también en clave política. Y su «previsión» acerca de la suerte de los desertores, que se revelará acertada, debía de ser fruto de las conversaciones mantenidas entre los sitiadores y el partido proclive a la rendición. Tras conquistar la ciudad, Nabucodonosor en persona dará la orden de liberar a Jeremías y de protegerlo de posibles represalias (Jer 39:11-14), demostrando así que conocía bien las diversas posturas y que de hecho lo consideraba un hombre de los suyos.

La postura de Ezequiel (deportado a Babilonia ya con el grupo de 598, aunque luego había regresado o en cualquier caso había seguido en contacto con la situación de Jerusalén) es similar en lo tocante a los grandes principios teológicos, pero distinta por lo que respecta a los problemas políticos. También Ezequiel piensa que la suerte de Judá está prefigurada por analogía en la de Israel (véase especialmente Ez 23) y motivada por una larga historia de traiciones; también él considera que los babilonios actúan por voluntad divina y que el final es inevitable. A los que esperan la ayuda de los egipcios, el profeta les advierte que la ruptura del pacto de vasallaje comporta un final seguro:

> Pero (Sedecías) se rebeló (contra Nabucodonosor) y mandó embajadores a Egipto para que le diese caballos y mucha gente. ¿Prosperará? ¿Escapará el que tales cosas hizo? Rompió el pacto. ¿Escapará? Por mi vida, dice el Señor, Yavé, que en la tierra de quien le había puesto en el trono, cuyo juramento menospreció y cuya alianza rompió, allí morirá, en Babilonia. Y el faraón no le socorrerá con gran ejército y muchas fuerzas en la lucha cuando se levanten terraplenes y se construyan torres para destrucción de muchas vidas. Menospreció el juramento, rompió el pacto, dio su mano, y luego hizo cosas tales; no escapará. (Ez 17:15-18)

Pero el hecho de que Yavé haya abandonado su templo (Ez 10:18) y su ciudad (Ez 11:23) no debe justificar que haya que confiar en los babilonios o entregarse a las prácticas idólatras de cuño babilónico (que Ezequiel reprocha al partido «filocaldeo» de la casa de Safán en 8:11): la única salvación puede venir sólo de Yavé. Yavé ha salvado ya en muchas ocasiones a su pueblo infiel y lo salvará una vez más, estableciendo una nueva alianza, reuniendo a los dispersos y haciéndolos salir de las naciones en las que hayan sido establecidos, como ya los hizo salir de Egipto (Ez 11:14-21; 20:32-44). Desde esta perspectiva positiva, que puede perfectamente haber sido formulada ya entre los primeros desterrados antes de la conquista de Jerusalén, es indudable que el texto del profeta ha sufrido después arreglos *post eventum*.

4. Del estado vasallo a la destrucción final

Volvamos al curso de los acontecimientos políticos. Sedecías, instalado como rey en Jerusalén tras la conclusión del primer asedio, reinó durante nueve años (598-589) como vasallo de los babilonios. De esta fase final de la Jerusalén anterior a la Cautividad datan las casas descubiertas en el Ofel: la «casa de las *bullae*» (así llamada por la gran concentración de *bullae* con nombres yaveístas, entre ellos el de un tal Gemaryahu hijo de Safán), la «casa de Ahiel», la «habitación quemada», y la «casa de bloques tallados»: todo un barrio que demuestra que la vida de la ciudad seguía su curso normal.

Después decidió sublevarse tras el debate político que, como hemos visto, había tenido lugar en Jerusalén. Nabucodonosor, que no esperaba otra cosa, arremetió contra las plazas fuertes judías de la Sefelá (Laquis y Azeqa), y puso sitio a Jerusalén, momentáneamente interrumpido por la llegada de un ejército egipcio y reanudado muy pronto (Jer 37:5-8). El asedio fue largo, en unas condiciones cada vez más duras de escasez. Ya antes del asedio, Sedecías, con el fin de movilizar todas las fuerzas disponibles, había proclamado una manumisión de los esclavos hebreos (Jer 34:8-10), apelando a antiguas normas de la legislación utupico-social que se remontaban acaso al período de la etnogénesis y que habían sido recogidas por el código deuteronomista. Pero las duras condiciones económicas de la ciudad sitiada no tardaron en conducir de nuevo a la esclavitud por deudas de los nuevos libertos, con gran escándalo de Jeremías (y del partido del que era portavoz) contra la falsa justicia del rey y de la clase de los notables (34:11-22).

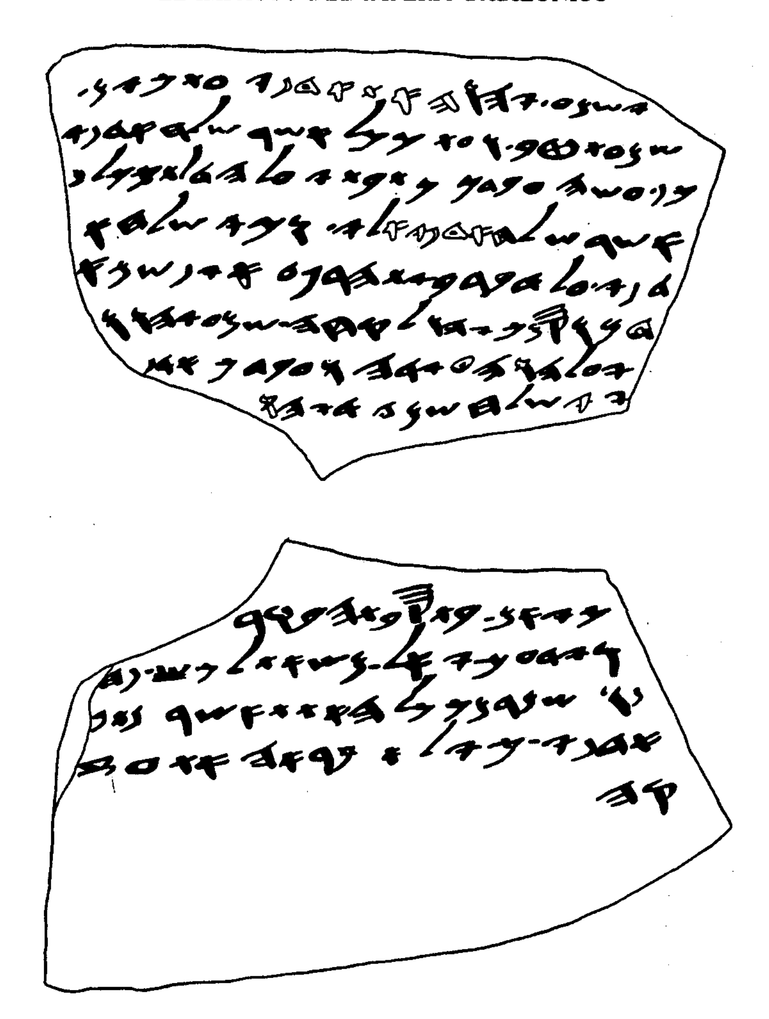


FIGURA 43. *Los ostraka de Laquis (carta n.º 4).*

Además del relato bíblico, algunos *ostraka* encontrados en Laquis (estrato II) datan del período del asedio babilónico: la guarnición de Laquis se comunica con la de Azeqa mediante señales de humo, y la interrupción de las señales es indicio de capitulación. La onomástica de los *ostraka* (una buena muestra extrabíblica para el reino de Judá al final de su existencia) es yaveísta en dos tercios, y los autores de los escritos se intercambian saludos en nombre de Yavé del tipo: «Yavé conceda a mi señor oír hoy buenas noticias», o similares (SSI I 12).

Tras dos años de asedio, Sedecías consiguió escapar junto a sus hi-

jos y el cuerpo de guardia, pero le dieron alcance cerca de Jericó: las tropas se dispersaron, el soberano fue capturado y llevado a presencia de Nabucodonosor, que hizo degollar ante él a sus hijos y luego ordenó que le sacaran los ojos y se lo llevaran por fin a Babilonia (2 Re 25:4-7 y Jer 39:1-7).

La ciudad resistió todavía unos cuantos meses (sin rey y sin las tropas de élite), hasta que los caldeos, al mando de Nebuzardán (Nabu-zer-iddin) y Nergal-usur (conocidos también por ciertos textos babilónicos, véase ANET. pp. 307-308) entraron en las murallas, incendiaron «el templo de Yavé, el palacio real y todas las casas de Jerusalén» (2 Re 25:9), y a continuación demolieron las murallas para evitar futuras rebeliones. El templo fue saqueado, y los objetos de bronce (una vez más atribuidos a Salomón) fueron expoliados. Unos sesenta personajes de relieve (entre ellos el sumo sacerdote Serayas) fueron conducidos ante Nabucodonosor, que los mandó ajusticiar. La población urbana (tanto la que había permanecido en la ciudad sitiada como la que ya se había entregado a los sitiadores) fue deportada. A los campesinos de las zonas rurales circundantes se les permitió permanecer en su sitio (2 Re 25:18-22).

Los datos arqueológicos documentan en el caso de Jerusalén destrucciones en todas las zonas de la ciudad (en particular la casa de las *bullae* y los otros edificios del Ofel fueron destruidos en su totalidad), y ponen de manifiesto que la suerte de Jerusalén la corrieron también muchas de las ciudades de Judá: fueron arrasadas Ramat Rahel (V A), Laquis (II) y Azeqa, Timna (Tel Batash II) y Bet-Sur (II), Tell Beit Mirsim (A II) y Guezer (V), Debir (Hirbet Rabud A) y Hebrón. Desaparecen los poblados del desierto de Judá (En Gedi y la Buqueia) y de la Arabá (Mesad Haseva). En el Negev la destrucción de los poblados de la zona de Berseba (Arad VI, Aroer IV), y la de Qadesh-Barnea es atribuida a los edomitas, que en algunos casos parecen más bien suceder a los judíos (Tel Masos, Tel Malhata, Horvat Uza, Horvat Qitmit, y más al sur Tell el-Heleife).

En cambio, en el territorio de Benjamín se aprecia cierta continuidad en los asentamientos: Masfa está habitada (Tell en-Nasbeh II), aunque las murallas y su puerta ya no se utilizan; también Gabaón y Bétel siguen habitadas normalmente, y la fortaleza de Khirbet Abu et-Twein sigue en funcionamiento, mientras que la de Tell el-Ful es destruida. Asimismo en Megiddó II la fortaleza edificada por Josías o por los egipcios fue utilizada posteriormente por los babilonios, pero la ciudad había dejado de existir.

Los babilonios dejaron a Godolías como «gobernador» de Judea, o mejor dicho como responsable de lo que quedaba de ella, con sede en Masfa (2 Re 25:22-23). Godolías había sido prefecto del palacio (*'šr'l hbyt*, dice su sello, según una impronta encontrada en Laquis II) de Sedecías, y era el miembro más autorizado de la familia de Safán y del partido filocaldeo en la corte de Sedecías; junto a él se refugiaron otros miembros de la élite que no habían sido deportados, entre ellos Jeremías, y juraron un pacto de colaboración formulado por Godolías, en el sentido de someterse al nuevo dominio, intentando sobrevivir de cualquier manera, con el fin de conseguir la recuperación económica y una nueva cohesión social:

> No temáis servir a los caldeos, habitad en la tierra, servid al rey de Babilonia, y os reportará bien. Yo me quedo en Misfa [Masfa] para representar al país ante los caldeos que vengan a nosotros, pero vosotros haced la vendimia, recoged las mieses y el aceite y guardadlos en vuestros recipientes, y quedaos en las ciudades que habitáis. (Jer 40:9-10; véase 2 Re 25:24)

Algunos grupos de judíos que se habían refugiado en Transjordania regresaron al país, y se recogió una buena cosecha. Pero el partido colaboracionista acabó mal: al cabo de pocos meses Godolías fue asesinado junto a su corte de judíos y caldeos por un grupo de conjurados «de sangre real» (2 Re 25:25; véase un relato más extenso en Jer 41), que no habían sido deportados porque habían permanecido armados en localidades periféricas que los caldeos no habían conquistado.

El asesinato de Godolías provocó una sublevación popular, por temor a las represalias de los babilonios. Los conjurados se refugiaron junto a los ammonitas. Los personajes de relieve y «el resto de Judá», a pesar de no estar comprometidos con la conjura, decidieron refugiarse en Egipto con gran séquito de gente, por miedo al castigo de los babilonios (2 Re 25:26; relato más extenso en Jer 42-43). Consultado Jeremías sobre lo que debía hacerse, aconsejó permanecer en Judea, bajo la soberanía babilónica, pues la cólera de Yavé ya se había calmado y la ola de guerra y destrucción de los babilonios corría si acaso el riesgo de trasladarse hasta el propio Egipto:

> Si os quedáis tranquilos en esta tierra, yo os edificaré y no os destruiré, os plantaré y no os arrancaré, pues me pesa ya del mal que os he hecho. No os dé miedo el rey de Babilonia, a quien teméis; no temáis de él —oráculo de Yavé—, pues yo estoy con vosotros para salvaros y libra-

> ros de sus manos. Os otorgaré misericordia y se apiadará de vosotros y os dejará en vuestra tierra. Pero si decís: No queremos seguir en esta tierra, y no escucháis la voz de Yavé, vuestro Dios, diciendo: Nos iremos a la tierra de Egipto, donde no veremos ya la guerra ni oiremos el sonido de la trompeta y no habrá falta de pan, allí habitaremos; entonces, resto de Judá, escuchad la palabra de Yavé: Así dice Yavé de los ejércitos: Si volvéis vuestros ojos a Egipto para iros allá y habitar en él, la espada que teméis os alcanzará sobre la tierra de Egipto: el hambre que receláis os sobrevendrá en Egipto y os hará morir allí. (Jer 42:10-16)

Pero su consejo no fue escuchado, y el «resto» se trasladó a Egipto. Judea quedó sumida en el caos más absoluto, sin clase dirigente y con la población diezmada por la guerra, la peste, el hambre y la emigración.

5. Las deportaciones unidireccionales y el hundimiento demográfico y cultural

Al referirse a las deportaciones de Nabucodonosor, el texto bíblico da unas cifras bastante contenidas: para 598 se habla en dos versículos (2 Re 24:14-16) de diez mil jefes y hombres de importancia más un número indeterminado de artesanos, o de siete mil hombres de importancia más mil artesanos. Jeremías (52:28-30) ofrece unas cifras todavía más modestas: tres mil personas para 598, 832 para 587, y otras 745 cinco años después: unas cuatro mil seiscientas en total. Parece claro que la deportación afectó a la clase dirigente, mientras que a la población campesina se la dejó quedarse en su sitio. A diferencia de las deportaciones asirias, no se habla para los desterrados de más meta que la propia Babilonia; y no se alude en ningún momento a grupos extranjeros deportados a Palestina.

Las dos estrategias imperiales tenían, por tanto, en común el objetivo de obtener mano de obra especializada y acabar con la clase dirigente del país, pero diferían en algunos puntos esenciales. Mientras que los asirios pretendían mezclar a las distintas poblaciones para conseguir una uniformidad «asiria provincial» e intentaban gobernar las nuevas provincias dotándoles de estructuras administrativas locales (los pequeños palacios asirios) eficaces, los babilonios, en cambio, parece que se resignaron a abandonar las tierras conquistadas dejándolas en un estado de degradación sociopolítica y cultural absoluta, permitiendo en cambio a las élites deportadas conservar su individualidad.

En estas diferencias radica una de las causas del resultado bien distinto de las dos deportaciones, junto —por supuesto— con otras concausas como el distinto lapso de tiempo transcurrido entre la deportación y el regreso, y la distinta conciencia nacional de los deportados del siglo VI respecto a los del VII. En definitiva, las deportaciones asirias fueron tremendamente eficaces en su cometido de borrar la identidad nacional, hasta tal punto que de la suerte corrida por los deportados asirios no volverá a tenerse noticia, y las «diez tribus» del norte desaparecerán absorbidas por el mundo circundante. En cambio, las deportaciones babilónicas no lograrán acabar con el sentido de autoidentificación de los deportados, que, habiendo voluntad, podrán reconstituir su individualidad etnicopolítica, religiosa y conductual.

La situación en la que quedó sumida Judea después del saco de Jerusalén, la deportación de la clase dirigente y los acontecimientos que la siguieron, dio lugar a una grave crisis demográfica y cultural. Todos los indicadores arqueológicos señalan en la dirección de un auténtico cataclismo. Según una estimación global, del siglo VII al VI el número de los lugares habitados disminuye en dos tercios (de 116 a 41), y la superficie media de los poblados que quedan disminuye también en 2/3 (de 4,4 hectáreas a 1,4), de modo que podemos calcular que la población sufrió una disminución del 85/90 por 100. La tipología de los asentamientos sufre una regresión debido a la falta de murallas y de edificios públicos (tampoco se conocen pequeños palacios provinciales construidos por los babilonios), la producción de la artesanía de valor se interrumpe, y el uso de la escritura (que deja de ser funcional para la administración real) se vuelve rarísimo. Se trata de una caída en picado, de la que sólo se salvó la zona central de Benjamín (Tell el-Ful, Tell en-Nasbe, Bétel, Gabaón), donde se había establecido el gobierno colaboracionista de Godolías, como quizás indiquen las etiquetas de ánfora con la palabra *m(w)ṣh* concentradas en esa zona y en ese período.

Téngase en cuenta que el reino de Judá se basaba en la preeminencia, incluso demasiado marcada, de la capital respecto al resto del país: preeminencia cuantitativa y cualitativa, dada la centralización en Jerusalén no sólo de la administración, sino también del culto. La destrucción de la capital, así como la del resto de los escasos poblados intermedios, sobre todo en la Sefelá (Laquis y Azeqa), dejaron una región de aldeas pobres y recursos modestos, con una población campesina estimada de entre diez mil y veinte mil personas.

El vacío será ocupado en parte por los vecinos mejor preparados para administrar la recuperación. Está bien documentado el caso del

Negev, en el que se establecieron grupos de edomitas procedentes de su territorio, al este de la Arabá, que por entonces atravesaba una fase de prosperidad (con la capital Bosra provista de murallas y de edificios públicos). Los edomitas fueron infiltrándose progresivamente en el Negev, fenómeno bien atestiguado en los *ostraka* de los siglos sucesivos por sus nombres teóforos del dios Qaus. El pequeño templo edomita de Horvat Qitmit es del siglo VII, quizás anterior a la caída de Jerusalén; pero la fortaleza de Horvat Uza (cerca de Arad), de planta rectangular, con trazado ortogonal y *ostraka* edomitas, representa perfectamente la nueva situación. También las fortalezas, otrora judías, de Tel Masos (I) y de Aroer (II) fueron ocupadas por los edomitas. Los profetas judíos se mostraron particularmente hostiles hacia Edom por la ayuda que prestó en la destrucción de Jerusalén (Jer 34; y también Lam 4:31): es probable, por tanto, que se produjera un apoyo abierto (en forma de tropas auxiliares) a los babilonios, premiado luego con el permiso para actuar con mano libre en el Negev. Es bien sabido que en los siglos siguientes Idumea ya no corresponderá a la región de Edom de la Edad del Hierro I-II, sino a la zona que había sido de Judá (sur) y de Simeón, en torno a Berseba, y hasta Hebrón.

Un proceso análogo tuvo lugar en la Sefelá, que sufrió la expansión de las ciudades estado ex filisteas que siempre la habían considerado su *hinterland* natural. La franja costera también se vio revitalizada (al menos en el plano económico) por la presencia cada vez mayor de mercaderes fenicios y de mercenarios griegos (atestiguados por las importaciones cerámicas y los datos epigráficos), que ponen de manifiesto en el siglo VI la misma gravitación en torno al Mediterráneo que tradicionalmente se había reservado más bien a la Fenicia propiamente dicha.

No poseemos datos concretos acerca del estatus juridicoadministrativo de Judá bajo los babilonios, pero es posible que las mesetas fueran anexionadas a la provincia de Samaria, la Sefelá a la provincia de Asdod, y que el sur de Galaad fuera ocupado por los ammonitas. Tampoco esta fragmentación administrativa facilitó la pervivencia de una trabazón local que sirviera de punto de referencia. Más eficaces que las deportaciones, numéricamente modestas, fueron, por tanto, las consecuencias de la deculturación, posterior al colapso de las relaciones sociopolíticas, que ya no eran sostenidas por una clase dirigente autóctona capaz de indicar el camino de la recuperación.

6. El final de una trayectoria histórica

La conquista de Palestina por los babilonios marca con toda claridad el final de una larga trayectoria histórica que había comenzado seis siglos antes y que había acomunado a toda la región de Levante. Gracias a la documentación arqueológica y textual, y dentro de los límites en los que es posible establecer coordenadas entre una y otra, podemos reconstruir un itinerario dotado de sentido, coherente en sus conexiones causales y contextuales, en sus ritmos cronológicos, y en sus variantes comarcales, y por ende calificable de «normal», en el sentido de históricamente verosímil.

Los rasgos de dicho itinerario pueden sintetizarse de la siguiente manera. Tras el hundimiento del sistema político y cultural de la Edad del Bronce, en gran medida centrado en torno a las ciudades palaciegas —hundimiento producido por causas internas y por impulsos externos—, todo el territorio tuvo que reestructurarse con arreglo a unas nuevas perspectivas. Los siglos XII-XI son testigos de un crecimiento demográfico progresivo y de la introducción de nuevas técnicas de control del territorio y de aprovechamiento de los recursos, en las cuales el elemento pastoral tiene un peso bastante mayor que el que había tenido en la fase precedente. Junto a elementos de mayor continuidad, concentrados en la costa (ciudades filisteas y fenicias) y en el norte de Siria (estados neohititas), asistimos a la lenta cohesión de nuevas entidades políticas, de base tribal y perspectiva nacional. Entre esas nuevas entidades al tema de este libro interesan en particular Israel (en el centro y norte de Palestina) y Judá (en el sur).

Progresivamente, casi cabría decir a trancas y barrancas, a lo largo del siglo X-IX, las nuevas entidades políticas fueron dotándose de estructuras estatales sólidas, de bases urbanísticas y arquitectónicas relevantes, y de organizaciones administrativas funcionales. El proceso es indudablemente más rápido en el norte y en la costa (gracias a las continuidades de las que hemos hablado) y luego se propaga hacia el sur y hacia el interior. En esta fase toda la franja siropalestina goza de independencia política, puede disponer de sus propios recursos, y tiene la posibilidad de desarrollar una cultura propia.

El culmen de este proceso, por la cantidad de población existente y por la calidad de las realizaciones culturales, se sitúa en el norte en los siglos IX-VIII y en el sur en los siglos VIII-VII. Los centros neohititas (como Karkemish y Patina), arameos (como Alepo, Hamat, o Damas-

TABLA 7. *Cronología de la expansión imperial*

SALMANASAR III
859-856: conquista de Bit-Adini
854: batalla de Qarqar (Acab de Israel, Hadad-ezer de Damasco)
850-840: expediciones contra Damasco (Hadad-ezer, y desde 845 Hazael)
842: tributo de Jehú de Israel

ADAD-NIRARI III
805-802: expediciones contra Damasco (Mari = Bar Adad III) tributo de Joás de Israel

SALMANASAR IV
773-772: expediciones contra Damasco (Hadiyanu) y Hadrak

ASHUR-DAN III
765: expedición contra Hadrak
755-754: expediciones contra Hadrak y Arpad

TIGLAT-PILESER III
743-740: expediciones contra Arpad
738: tributo de Menajem de Israel y de Resin de Damasco
734: expediciones contra Filistea
733: expedición contra Damasco e Israel (a petición de Ajaz de Judá)
732: reducción de Damasco, Megiddó, Dor y Galaad a la condición de provincias; tributo de Oseas de Judá

SALMANASAR V
722: conquista de Samaria

SARGÓN II
721: reducción de Samaria a la condición de provincia
711: reducción de Asdod a la condición de provincia

SENAQUERIB
702-701: asedio de Jerusalén, tributo de Ezequías

ESARHADDON
677: reducción de Sidón a la condición de provincia
673: reducción de Ushu y Akkó a la condición de provincias
673-669: expedición contra Egipto; tributo de Manasés de Judá

ASURBANIPAL
663: expedición contra Egipto; tributo de Manasés de Judá

NABUCODONOSOR II
609: paso de Necao, muerte de Josías
604: conquista de Filistea
598: comienzo del asedio de Tiro
598-597: primer asedio y toma de Jerusalén, deportación de Joaquín
586: segundo asedio de Jerusalén, deportación de Sedecías
585: capitulación de Tiro
582: conquista de Ammón y de Moab

CIRO
539: conquista Babilonia y hereda el dominio de Siria-Palestina

co), fenicios (como Arwad, Biblos, Tiro y Sidón), filisteos (como Gaza y Asdod), israelitas (Samaria y Megiddó), judíos (Jerusalén), y transjordanos (Rabat de Ammón, Bosra) dan vida a una cultura vigorosísima, que tenemos atestiguada en importantes realizaciones urbanísticas y arquitectónicas, artísticas y artesanales (metalurgia, trabajo del marfil), epigráficas y administrativas (con el empleo cada vez más frecuente de la escritura alfabética), además de literarias y religiosas.

La documentación al respecto es muy desigual: la arquitectónica y artesanal depende de la aparición de contextos arqueológicos ricos y bien conservados, la literaria depende de la transmisión de los textos (como es el caso de los libros bíblicos) que, por lo demás, deben considerarse en gran parte perdidos e imposibles de recuperar mediante excavaciones arqueológicas, si no es a través de modestas alusiones en las inscripciones monumentales. A pesar de lo desigual de esta situación, que debe considerarse perfectamente normal en el caso de las culturas que se recuperan arqueológicamente, es posible —mediante una labor paciente de cotejo y de contextualización— reconstruir una trayectoria común y una caracterización cultural bastante homogénea en todo Levante, *koiné* dentro de la cual sobresalen evidentemente variedades locales del máximo interés.

Ese mundo de Levante, mundo rico y próspero, vigoroso y original, entró en crisis debido al avance imperial: primero los asirios (entre 750 y 640), y luego los babilonios (entre 610 y 550) intervinieron con gran fuerza en la zona, impelidos indudablemente por sus ideologías expansionistas y totalizantes, pero atraídos también por el prestigio económico y cultural de la región. En episodios sucesivos, primero entablaron relaciones comerciales con los estados de la zona, luego los sometieron a tributo, y por último los conquistaron y anexionaron, los destruyeron y deportaron a su población. Si la intervención imperial tuvo en su primera fase unos efectos positivos al introducir las economías locales en circuitos regionales más amplios, en la segunda resultó absolutamente desastrosa.

A pesar de la diversidad de sus estrategias de control y de explotación, Asiria y Babilonia anularon de hecho el crecimiento demográfico y acabaron con la utilización capilar del territorio y la originalidad creativa y cultural en general. Al no existir ya élites locales que encargaran obras arquitectónicas y artesanales, y que promovieran el debate ideológico, los «restos» de las poblaciones sufrieron un profundo proceso de deculturación, que es bien conocido por otros casos análogos (e históricamente mejor documentados) de conquista imperial y de

mezcla étnica forzosa. En pocas décadas (de forma escalonada y sucesiva en el tiempo, de norte a sur) todos los reinos y las gentes que habían dado vida al vigorosísimo mundo levantino de la segunda Edad del Hierro quedaron sumidos en unos niveles demográficos y culturales bajísimos: es el final de una época, el final de un mundo, algo que los libros de historia de tipo tradicional no son capaces de visualizar adecuadamente, pero que, sin embargo, constituye un acontecimiento histórico crucial, desde el momento en que la crisis de identidad se convierte a su vez en punto de partida para una nueva trayectoria.

INTERMEDIO

Capítulo 10

LA ÉPOCA AXIAL

1. El individuo y el «poder lejano»

El siglo VI supuso un verdadero punto de inflexión no sólo para Israel, sino para gran parte del mundo antiguo. Es la llamada «época axial», marcada por la aparición de toda una serie de innovadores (símbolos personificados de tendencias generales en sus respectivas comunidades): Confucio (550-480) en China, Buda (560-480) en la India, Zoroastro (finales del siglo VII) en Irán, los filósofos y los «científicos» jonios que dan paso a la gran filosofía, a la tragedia y a la historiografía, en Grecia, y los grandes profetas «éticos» (como Ezequiel y el Deutero Isaías) del período de la Cautividad en Israel. Los protagonistas y las tendencias de la época axial son distintos entre sí, teniendo en cuenta los antecedentes culturales y las tradiciones y tendencias concretas de las culturas de unos y de otros; y distintas son también las direcciones innovadoras a las que apuntan, que van desde el racionalismo hasta la ética. No a todos los historiadores les gusta el concepto y el instrumento cognoscitivo de «época axial», que corre el riesgo de convertirse en una cosa metahistórica si no se enmarca en las condiciones debidas. Si apostamos por que no se trata de una mera coincidencia ni de una simple curiosidad, ese esfuerzo común debería ser fruto de situaciones comunes, pues apunta hacia una profundización común del papel del individuo, marcando una enorme cesura respecto a los modelos de vida precedentes.

No creo que sea casual el hecho de que la época axial coincida con el afianzamiento de las formaciones imperiales «universales» (desde el imperio asirio al persa en el Oriente Próximo; aunque también se dan situaciones análogas en la India y China), que representan la culmina-

ción y el resultado final de todo un proceso de crecimiento organizativo correspondiente a los dos milenios anteriores, basado en presupuestos que ya habían agotado sus potencialidades. Y no es tampoco una casualidad que ese crecimiento suponga una oposición y una superación de los principios básicos de los imperios, y que se desarrolle tanto en la periferia como en el centro de ellos. Un rasgo común de la época es la aparición de élites intelectuales que no forman parte del poder, como había ocurrido siempre hasta entonces, sino que representan el espíritu crítico, de oposición y de superación al mismo tiempo.

Las grandes culturas tradicionales y sus sedes privilegiadas no son los protagonistas de los nuevos fermentos, sino, en todo caso, más bien sus antagonistas. Babilonia y Egipto no aportan personajes «axiales», replegados como están en la reelaboración formalista y arcaizante de su patrimonio cultural, hasta los resultados esotéricos de la astrología caldea y del hermetismo egipcio. Los centros impulsores de las nuevas tendencias se sitúan en un ámbito periférico o alternativo: son las *polis* griegas situadas en la periferia del imperio persa, son los grupos de deportados al interior del imperio babilónico, son las nuevas comunidades de las montañas de Irán, o son los ambientes políticos y religiosos ajenos a la gestión tradicional del poder en la India y en China.

Las principales expresiones de la época axial —la religión ética (véase § 2) y el pensamiento racional (que afecta sobre todo al mundo griego arcaico)— pueden resumirse o reducirse a la identidad individual, al desarrollo de la personalidad, y a la relación directa entre el individuo y su problema, sin la mediación de estructuras sociopolíticas que ya se han dilatado demasiado. La dimensión del estado ciudadano, la relación ceremonial existente entre los súbditos y el poder, se vuelven ineficaces cuando la comunidad política se extiende hasta alcanzar las proporciones de un imperio. La lenta aparición de la personalidad individual que se produce a continuación (a lo largo de toda la Edad del Bronce Tardío y del Hierro I-II) en las costumbres y en las normas legales (véase § 4), con el alejamiento del individuo de la red de corresponsabilidades horizontales (de grupo o «corporación», como suele decirse) y verticales (generacionales), experimenta una desaceleración y una reacción imprevista en la III Edad del Hierro, la época de la expansión imperial. La maquinaria de la conquista y de la unificación administrativa a grandísima escala deja al individuo demasiado lejos del acceso, aunque sea puramente cognoscitivo, al centro de toma de decisiones políticas y religiosas. Mientras la sociedad del Oriente Próximo se encamina a asumir la imagen de «esclavitud generalizada»

que saltará a la vista de los observadores griegos del siglo IV, los fermentos y las tendencias individualistas y éticas de la época axial constituyen las señales de esa reacción ante la fagocitación totalitaria, que se sitúa necesariamente (o al menos preferentemente) en los intersticios y en las fronteras, externas e internas, geográficas y sociales, de la sociedad imperial.

2. La cuestión del monoteísmo

La aparición de la religión monoteísta es considerada un elemento esencial de la «revolución» de la época axial. A través de un razonamiento mítico (por medio de arquetipos) y no histórico (por medio de procesos), la Biblia presenta el monoteísmo como si ya hubiera existido desde los orígenes de la historia de Israel, y se hubiera perpetuado luego en el tiempo, sin sufrir cambio alguno. La enigmática autopresentación de Yavé a Moisés hace las veces de momento fundacional de la religión yaveísta:

> Moisés dijo a Dios: «Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?». Y Dios dijo a Moisés: «Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: Yo soy me manda a vosotros». (Éx 3:13-14)

El texto es indudablemente bastante tardío, y también lo es su enfoque logico-abstracto, de manera que no es posible en modo alguno situarlo en época mosaica. Los especialistas hace tiempo que están de acuerdo en admitir que la aparición del monoteísmo es el resultado final de un largo proceso; no obstante, existen distintas contextualizaciones históricas. En un momento dado (sobre todo con Renan) se pensó que el monoteísmo era fruto de unos condicionamientos ambientales, el producto de la vida en el desierto, con sus espacios vacíos e ilimitados. Luego (y de nuevo recientemente) se pensó en un reflejo de la presunta revolución monoteísta del faraón hereje Amenofis IV, una manera como otra cualquiera de salvar la antigüedad mosaica del monoteísmo (nos situaríamos así en el siglo XIV) y su invención concreta y no fruto de un largo proceso. Otros, por su parte, han pensado en la influencia de las concepciones zoroástricas que con su dualismo (el principio del mal contrapuesto al principio del bien) son en realidad

una forma de monoteísmo: y con esto estamos ya en tiempos de la Cautividad y en el ámbito de los principios eticoteológicos de la época axial.

Naturalmente es preciso separar las dos historias (aunque se relacionen una con otra en un momento de su desarrollo), la de la divinidad de Yavé y la de la concepción ética subyacente al monoteísmo. Yavé ha sido durante largo tiempo un dios entre otros muchos, en el sentido de que sus fieles eran conscientes de que había muchos otros, todos igualmente existentes y «verdaderos». Al menos son dos los argumentos que recorren la vía del henoteísmo (un dios único para «nosotros», pero no en absoluto). El primero es el carácter de dios nacional (Yavé para Israel, igual que Kemosh para Moab, Milkom para los ammonitas, etc.), típico de la Edad del Hierro y de origen tribal. El segundo es el choque con el dios Assur y el emperador asirio, que exige una fidelidad unívoca y exclusiva (véase la cita al final de § 7.7). Con la sustitución del emperador único por el dios único estamos ya en tiempos de Josías y de sus reformas.

La situación provocada por la diáspora tuvo indudablemente sus consecuencias, que de un modo u otro condujeron hacia un mismo desarrollo: podemos apreciarlas no sólo en el reforzamiento y la afirmación del henoteísmo nacional como poderoso medio de autoidentificación, o en la separación del pueblo de los fieles de los puntos de referencia material del culto, sino también en la introducción de procesos de identificación cruzada ya bastante desarrollados en la Babilonia de época tardía, en la que todas las divinidades eran identificadas con funciones o aspectos de Marduk:

Urash es Marduk de las plantaciones
Lugalidda es Marduk del abismo
Ninurta es Marduk del azadón
Nergal es Marduk de la batalla
Zababa es Marduk de la guerra
Enlil es Marduk del señorío y de la consulta
Nabu es Marduk de la contabilidad
Sin es Marduk que ilumina la noche
Shamash es Marduk de la justicia
Adad es Marduk de la lluvia
Tishpak es Marduk de las tropas
el gran Anu es Marduk del ...
Shuqamuna es Marduk del recipiente
... es Marduk de todo (CT XXIV 50)

Pero en Babilonia, la existencia de distintas ciudades, cada una con su panteón y con su dios local, todas con importantes santuarios (dotados de amplias funciones socioeconómicas), contribuyó a mantener esa tendencia hacia la unificación a un nivel de especulación teológica. La coyuntura histórica tuvo también su peso: no es una casualidad que la teología babilónica de tipo identificativo (o reduccionista: cada divinidad del panteón se convierte en una faceta distinta de Marduk), la aparición del dualismo cósmico zoroástrico, y la aparición del profetismo ético judaico se sitúen en un mismo período de tiempo (siglo VI) y en un ámbito geográfico bastante restringido.

La cuestión principal no es tanto la del número de dioses (uno, dos o muchos), sino la de su tipología, y la de la relación que se establece entre fe y divinidad. Conviene recordar, aunque sea de manera sintética, que el politeísmo (estructurado en un panteón) se forma paralelamente a la llamada «revolución urbana», esto es, a la aparición de sociedades complejas por la diversificación de las competencias laborales, por la marcada estratificación socioeconómica, y por la presencia de un núcleo dirigente. El panteón es la hipóstasis y la legitimación de esas sociedades complejas (y de ese núcleo dirigente). Cada dios está al frente de un sector específico, y todo el panteón es mantenido gracias a las ofrendas de la comunidad, del mismo modo que ésta mantiene a los especialistas y al grupo dirigente. La aparición del monoteísmo no unifica las diversas personalidades divinas, sino que las anula: renuncia a sus caracterizaciones distintivas para apostar por una caracterización global de lo divino que sólo puede ser de carácter ético. Estamos ante un verdadero punto de inflexión.

En vez de ser hipóstasis y justificación de los desequilibrios sociales y del flujo desigual de los recursos, la religión se convierte en expresión de valores morales compartidos, punto de referencia para la distinción entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, entre lo verdadero y lo falso. Hasta entonces la religión había sido administrada por los depositarios del poder político, que se presentaban a sí mismos como mediadores (los únicos legítimos) de las relaciones existentes entre la sociedad humana y la esfera divina. Ahora puede prescindirse de esa mediación política y ceremonial, y se buscan canales directos de conexión entre el individuo y la esfera divina. Prueba de esa función distinta de lo sagrado es el hecho de que en las religiones monoteístas la diversificación de competencias y de ayudas sectoriales se reproduce en la proliferación de «demonios» o de «santos» (como ocurre en el cristianismo); y, por el contrario, las sociedades que pusieron los valo-

res éticos en códigos civiles o reales, o en el saber de los filósofos (como ocurrió en el mundo grecorromano), fueron capaces de mantener en paralelo y durante siglos su religión tradicional y su panteón para usos «ceremoniales».

La religión de Israel llevaba ya en su interior algunos elementos éticos no ceremoniales, como, por ejemplo, el aniconismo (Éx 20:4; Deut 5:8; 2 Is 40:18-20, 44:9-20; Jer 10:2-10), la prohibición del uso de sustancias embriagadoras en el culto, la prohibición del culto de los muertos, o la prohibición de la consulta de oráculos (excepto a través de Yavé; véase § 5.6). El principal estímulo hacia la nueva tipología y la nueva función de lo sagrado con el que contó fue el hecho de haber relacionado directamente la Ley y Dios (sin que el rey hiciera de intermediario), y eso se produjo a raíz de la estrategia esencialmente política consistente en sustituir el «pacto con el emperador» por el «pacto con Dios» (véase § 7.7).

Naturalmente, una religión ética tiende a convertirse en una religión universal, pues los valores éticos básicos son (o pueden ser) compartidos universalmente. El Dios del que dependen no sólo las experiencias del pueblo que lo venera, sino las experiencias de todos los pueblos y los comportamientos de todos los sujetos sociopolíticos (empezando por el emperador), debe convertirse en el Dios de todos:

> Antes de mí no fue formado dios alguno,
> ninguno habrá después de mí.
> Yo, yo soy Yavé,
> y fuera de mí no hay salvador.
> Soy yo el que ha anunciado, he salvado y he hecho oír,
> y no hay otro entre vosotros;
> vosotros sois mis testigos, dice Yavé.
> Yo soy Dios desde la eternidad. (2 Is 43:10-12)

Se abren así, ya en el Deutero Isaías y luego especialmente en el Trito Isaías, las perspectivas del monoteísmo universal y de su instrumento de actuación, que es el proselitismo (§ 18.8). El proselitismo comporta, sin embargo, una grave crisis existencial o de identidad para el «pueblo elegido», crisis cuyos resultados no hay que obviar de ningún modo: puede dar lugar también a fenómenos de rechazo, a cerrazones de fanatismo o a formalismos exasperados; e históricamente hubo de hecho soluciones distintas para los distintos monoteísmos.

3. Del culto ceremonial a la religión ética

Durante toda la época monárquica, la religión de Israel había sido una típica religión ceremonial, de estado, basada en la relación existente entre templo y palacio real, entre rey y sacerdocio, y concretada en la regulación de actos de culto formales, unos cotidianos y otros excepcionales o en fechas señaladas, cuya finalidad era asegurar (y demostrar) la correcta relación existente entre divinidad, rey y pueblo. No cabe concebir una religión ceremonial sin un punto de referencia político, sin un templo (u otro lugar oficial de culto colectivo), sin una participación colectiva de la comunidad en el culto oficial. Con el fin de la independencia política, la destrucción del templo y la deportación a un mundo extraño, esas condiciones desaparecieron. El culto imperial era demasiado lejano y no compartido. Se crearon así las condiciones para que se impusiera una religiosidad de ámbito personal y de emplazamiento interior, menos ligada al ritualismo público y basada en valores éticos.

Esta tendencia contaba con precedentes en importantes aspectos de la religiosidad anterior a la Cautividad; pero tenía también sus contraindicaciones en la estrategia de autoidentificación que, según hemos visto, era propia de la comunidad de los desterrados, y que tendía a aprisionar al individuo en una red de relaciones de grupo. Se configuró así una situación de conflicto entre instancias distintas.

Respecto a los precedentes, baste recordar las invectivas de Amós (5:21-24) contra las fiestas, las ofrendas y los sacrificios de un culto oficial fraudulento, puesto que incurría en contradicción debido a su falta de justicia. Pero en época anterior a la Cautividad la polémica en torno al culto iba dirigida casi exclusivamente contra la permanencia de los cultos no yaveístas, caracterizados por prácticas inmorales (la prostitución sagrada o el sacrificio de niños) y dirigidos a falsas divinidades. Con la Cautividad la situación cambió, ya que los desterrados vivían en un ambiente de idolatría generalizada, y por lo tanto el riesgo de venerar no ya al «verdadero Dios», sino a un producto de la imaginación humana (Jer 1:16: «Me abandonaron para incensar a dioses extraños y adorar la obra de sus manos») era bastante más fuerte.

Desde luego la máxima concentración de invectivas antiidólatras se sitúa precisamente en esta época, y llena las profecías de Ezequiel y del Deutero Isaías, para alcanzar su punto culminante en las del Trito Isaías. En la situación determinada por la diáspora, el rechazo de los

cultos idólatras, que no está en contra –ya que tampoco podía estarlo— de un culto igualmente formal de Yavé, tenderá a traducirse en el privilegio concedido al culto interior. Como decíamos al principio, al faltar las estructuras de referencia de dimensión intermedia, el individuo, sintiéndose desplazado en medio de un imperio demasiado grande y ajeno, se ve obligado a buscar un contacto directo con la divinidad en lo tocante a cuestiones privadas como la de la justicia y la felicidad, la de la culpa y la enfermedad, o la del éxito y la hostilidad. Podemos citar un salmo cualquiera entre otros muchos que serían pertinentes:

> Tú has sondeado mi corazón, lo visitaste de noche,
> me has pasado por el crisol, sin encontrar en mí malicia.
> Mi boca no ha cometido transgresión.
> Respecto a las acciones humanas, conforme a las palabras de tus labios,
> yo me he guardado de procedimientos de violencia.
> Afirma mis pies en tus senderos,
> para que mis pasos no titubeen.
> Yo clamo a ti, pues tú me responderás, ¡oh Dios!
> Inclina hacia mí tu oído, escucha mis palabras.
> Haz ostentación de tu magnífica piedad, tú que salvas
> a los que a tu diestra se acogen de los adversarios. (Sal 17:3-7)

Pero sólo con interioridad no podía mantenerse una comunidad que quisiera seguir cohesionada en el plano religioso y no sólo étnico: y de hecho la oración individual que acabamos de citar se enmarca en una colección de cantos cultuales y es utilizada en liturgias colectivas. De ahí la tendencia contraria a acentuar un ceremonialismo formal y en último término formalista, que servía de marca distintiva de los integrantes de la comunidad. Las dos marcas más evidentes de esa contraposición a los «otros» eran la circuncisión y la observancia del sábado (véase § 18.6). Pero más significativa todavía era la atención a la pureza, el terror a la contaminación (véase § 18.7), que dio lugar a comportamientos de un ritualismo que puede llegar a ser obsesivo, y a un aislamiento soberbio que contrasta con la piedad participativa.

En esas oposiciones y en otras similares entre la tendencia propia de la época hacia una concepción ética de la religión, y la necesidad de reafirmar los rasgos de reconocimiento del grupo respecto al mundo extraño que lo rodea, se sientan las bases de una serie de problemáticas que caracterizarán toda la época posterior a la Cautividad (y luego

a todo el judaísmo en general), tanto en la comunidad de los que regresaron del exilio como en aquellas otras que permanecieron en la diáspora.

4. Responsabilidad colectiva y personal

Paralelamente a la cuestión de la religiosidad personal, y siempre en el ámbito de las temáticas de la llamada época axial, se plantea la cuestión de la responsabilidad individual, en su acepción jurídica, pero también en la de carácter ético más general. También en este caso conviene de manera preliminar tener en cuenta el cambio de escenario político. La existencia del individuo en un estado de pequeñas dimensiones y en un tejido social compacto es muy distinta de su existencia en un «imperio universal» y en un tejido social disgregado. En el primer caso (que podemos calificar de «poder cercano»), el individuo, del mismo modo que se siente partícipe del culto ceremonial del estado, también se siente partícipe de las decisiones políticas y de la suerte de la comunidad a la que pertenezca. En el segundo caso, llamado de «poder lejano», esa identificación entre el destino personal y el de la comunidad política a la que se pertenezca desaparece.

En el Oriente antiguo, y en Israel en particular, la responsabilidad colectiva (o corporativa) tiene dos campos de aplicación en la parrilla de coordenadas espacio temporales, uno horizontal y otro vertical. La responsabilidad colectiva horizontal es la que hace responsables de un delito no sólo a los autores del mismo concebidos de manera individual, sino también a sus familias y a las comunidades locales (aldeas, ciudades). Hasta que el responsable no sea localizado, la comunidad a la que pertenezca (y que evidentemente lo ha protegido) debe asumir la carga de la culpa. La normativa vigente en el Bronce Tardío prevé que los ancianos de la ciudad o de la aldea estén obligados a jurar que su comunidad es ajena al delito de sangre:

> Si unos mercaderes del rey de Ugarit son muertos en el país de Karkemish ... y los criminales no son apresados, los hijos de Karkemish irán a Ugarit y declararán bajo juramento: «No sabemos quiénes son los asesinos y los bienes de los mercaderes han desaparecido». (PRU IV, pp. 154-157)

> El prefecto (de Ugarit) ha apelado al Rey: «¡Los habitantes de Siyannu están arrancando nuestras viñas!». El Rey ha pronunciado el si-

> guiente veredicto: «Que los habitantes de Siyannu juren: ¡No hemos sido nosotros los que han arrancado las viñas, y no conocemos a los hombres que han arrancado las viñas!». (PRU IV, p. 162)

> Si (el esclavo fugitivo) no se encuentra, el alcalde y cinco ancianos declararán bajo juramento: «Vuestro esclavo no vive entre nosotros y no lo estamos escondiendo». Si no se avienen a jurar, deberán devolver al esclavo. Si juran y luego se descubre que el esclavo estaba entre ellos, serán (considerados) ladrones: se les cortarán las manos y pagarán seis mil siclos de cobre al palacio. (ANET, p. 531; procedente de Alalah)

Ese mismo procedimiento de responsabilidad colectiva se refleja todavía en la legislación deuteronomista a propósito del crimen cometido en descampado y atribuido a la aldea más próxima:

> Si ... fuere encontrado un hombre muerto en el campo, sin que se sepa quién lo mató, tus ancianos y los jueces irán a medir las distancias del lugar donde esté el cadáver hasta las ciudades del contorno [y determinarán cuál es la más próxima a la víctima]... Los ancianos de la ciudad más cercana al lugar del cadáver ... responderán diciendo: «No han derramado nuestras manos esta sangre ni lo han visto nuestros ojos». (Deut 21:1-3.6-7)

Ténganse en cuenta también las numerosas anécdotas de venganzas «transversales» o de represalias que afectan a toda la familia o a toda la ciudad del culpable, anécdotas que marcan tantos episodios de la historia del Israel de época monárquica. Y no se trata de costumbres tribales residuales, sino de la concepción normal y generalizada de la responsabilidad colectiva.

Con esa responsabilidad horizontal se cruza la responsabilidad vertical, generacional, en virtud de la cual los hijos son responsables de las culpas de sus padres «hasta la séptima generación». Es evidente la relación de esa responsabilidad generacional con las normas de transmisión hereditaria de las propiedades: primero de manera automática (dando la preferencia al primogénito), y luego con la posibilidad de elegir (de ahí las diversas bendiciones patriarcales en el lecho de muerte; y nótese el juego de palabras existente entre *bĕrākāh*, «bendición», y *bĕkorāh*, «primogenitura»), pero siempre pasando de padres a hijos. Al asumir el beneficio de la herencia patrimonial, el hijo asume también la carga de las eventuales pendencias existentes, no sólo financieras, sino también penales.

Ambas formas de responsabilidad corporativa entran en crisis progresivamente, a consecuencia de cambios socioeconómicos a largo plazo; pero la crisis sufre una brusca aceleración a raíz del desastre nacional y del destierro. El individuo ya no se encuentra encuadrado en un entramado político y en un tejido social que lo protejan y en el ámbito de los cuales se produce una transmisión normal de las propiedades que permiten su sustento. Tiende, por tanto, a elaborar un cuadro personal de referencias, en el que cada uno asume todas sus responsabilidades, pero no está dispuesto a asumir las de los demás:

> En estos días no se dirá más: «Los padres comieron agraces y los hijos sufrieron la dentera», sino que cada uno morirá por su propia iniquidad. Quien coma el agraz, ése sufrirá la dentera. (Jer 31:29-30)

El nuevo pacto previsto por el Deutero Isaías comporta un castigo o una retribución personal, a diferencia del viejo pacto basado en la responsabilidad colectiva de todo el pueblo.

Ezequiel, además de recordar el mismo proverbio (18:1-3), en evidente crítica a la corresponsabilidad vertical, explora también la relación horizontal entre la justicia de cada individuo, que se salvará personalmente, y la injusticia de la comunidad en la que viva, incluso de la familia en sentido estricto, que se hundirá aunque en su seno resida el justo:

> Hijo de hombre [es Yavé quien habla], cuando, por haberse rebelado pérfidamente contra mí la tierra, tienda yo mi brazo contra ella, y la quebrante el sustento del pan, y mande sobre ella el hambre, y extermine en ella hombres y animales, aunque hubieran estado en ella esos tres varones, Noé, Daniel y Job, ellos por su justicia salvarían su vida, dice el Señor, Yavé. Y si invadiera esa tierra con bestias feroces para que la desolaran, sin que nadie por miedo a las fieras la atravesara, si hubieran estado en ella esos tres varones, por mi vida, dice Yavé, no hubieran salvado a sus hijos ni a sus hijas; ellos solos habrían escapado, y la tierra habría sido desolada. (Ez 14:13-16)

Estamos en la misma línea que las historias fundacionales del diluvio (en la que la humanidad entera perece por sus culpas, pero se salva la familia del justo Noé), o de Sodoma y Gomorra (destruidas por su impiedad, excepto la familia del inocente Lot); pero en realidad estamos hablando de la destrucción de Jerusalén y de la desolación de Judá.

En efecto, al enfrentarse al problema de la responsabilidad personal, Jeremías y Ezequiel no están interesados tanto por las cuestiones judiciales minúsculas como por el problema fundamental de la culpa y el castigo según se ha planteado tradicionalmente para comprender las relaciones de Yavé con su pueblo. El enfoque individualista pone en tela de juicio todo el conjunto en sus aspectos negativos de castigo (destrucción y destierro) que Dios ha infligido a la totalidad del pueblo, y en sus aspectos positivos de rescate, que afectará a la totalidad del pueblo cuando se convierta a la fidelidad a Dios. A nivel de elaboración «alta» y abstracta, el Deutero Isaías sublima la responsabilidad colectiva, poniendo la pirámide boca abajo. El «Siervo de Yavé» (prefiguración de Cristo, dirán los cristianos) carga sobre sus espaldas con todas las culpas del pueblo, de las cuales personalmente es inocente:

> Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y en sus llagas hemos sido curados ... Por la fatiga de su alma verá y se saciará de su conocimiento. El Justo, mi Siervo, justificará a muchos y cargará con las iniquidades de ellos. (2 Is 53:5-11)

No es probable que dicha sublimación teológica tuviera demasiadas repercusiones sobre la población sencilla. El enfoque individualista vislumbra una verdadera «injusticia» en el hecho de que, utilizando las palabras del Jeremías de las Lamentaciones,

> pecaron nuestros padres y ya no existen; mas nosotros cargamos con sus iniquidades. (Lam 5:7)

En el pueblo justo va insinuándose la convicción de que «No es recta la vía del Señor (el comportamiento del Señor no es justo)» (Ez 18:29; 33:17), afirmación que ya de por sí nos permite entrever de manera dramática una crisis de valores que el grupo dirigente debió de hacer todo lo posible por ocultar. Lo único que puede responder el profeta es que la injusticia de la que hay que partir es la del pueblo de Israel, no la de Yavé, pero llega a asegurar que cada uno será juzgado por sus culpas y su comportamiento personal, saltando así, él también, del plano nacional al individual. Y va incluso más allá: no sólo los hijos no son responsables de las culpas de los padres, sino que un mismo individuo tiene derecho a ser juzgado por su última posición. Si ha sido malvado, pero se ha arrepentido, será perdonado; y viceversa, si ha sido justo, pero luego se ha vuelto impío, será castigado:

> La justicia del justo no lo salvará el día en que pecare, y la impiedad del impío no le será estorbo el día en que se convierta de su iniquidad. (Ez 33:12; véase 18:21-25)

Naturalmente el debate no se agotó con este intercambio de golpes de efecto. Podemos sólo vislumbrar por un lado una postura oficial (deuteronomista primero y luego sacerdotal), que no dejará de insistir en los principios de la responsabilidad colectiva e intergeneracional, aplicándolos masivamente a su retrospectiva historiográfica; y por otro, el arranque de la postura individualista que se concretará cuando menos en las opciones de todos aquellos —y no serán pocos— que no deseen volver a gozar del premio del renacimiento nacional, y prefieran seguir gozando —en Babilonia, en Egipto o en cualquier otro lugar— de los frutos de su propio trabajo y de sus negocios personales.

Capítulo 11

LA DIÁSPORA

1. Qué suerte corrió la élite política

Mientras que Sedecías, después de quebrantar el pacto jurado e intentar resistir al asedio, recibió un suplicio atroz, Joaquín, que se rindió a tiempo, fue conducido a Babilonia como prisionero de respeto. Gracias a ciertos textos administrativos babilónicos (ANET, p. 308), fechados entre el décimo y el trigésimo quinto año de Nabucodonosor, sabemos no sólo que el ex rey recibía raciones de comida y de aceite (lo mismo que otros extranjeros de origen diverso: fenicios, lidios, y griegos), junto a sus cinco hijos, sino que le era reconocido el título de rey de Judá.

Luego, cuando, muerto Nabucodonosor, lo sucedió en 562 Awil-Marduk (el Evil Merodac bíblico), el nuevo monarca festejó su entronización con una amnistía de la que se beneficiaron (por lo que sabemos) tanto el rey de Tiro, Merbalo, que fue devuelto a su ciudad (*CAp.* 1 158), como, en forma menos completa, Joaquín, que se convirtió en una especie de huésped (2 Re 25:27 o Jer 52:31-34), comiendo a la mesa del rey con un rango superior incluso al de los otros príncipes que se encontraban en situación análoga.

Reconocido como rey de Judá por los caldeos, Joaquín también lo era, como es natural, en mayor medida por los judíos desterrados en Babilonia, para los cuales hacía de jefe de la comunidad y gozaba del respeto de todos. Sus hijos, Saaltiel y Sesbasar, y luego su nieto Zorobabel, hijo de Saaltiel, desempeñaron un papel destacado en los episodios de la Cautividad y del regreso. Sesbasar es llamado príncipe de Judá (Esd 1:8) y gobernador/comisario del rey de Persia (Esd 5:14) en el momento del regreso; en cuanto a Zorobabel, es a todas luces el lí-

der civil de los que regresaron (Esd 2:2; Ag 1:1). A decir verdad, los episodios del regreso están cronológicamente confusos (como veremos más adelante), y los textos de Esdras son de datación controvertida, pero en cualquier caso tardía; sin embargo, el libro de Ageo, que alude al comienzo del reinado de Darío, es compatible con el cálculo generacional que hace de Zorobabel el nieto de Joaquín.

En cualquier caso está claro que la casa de David había mantenido un prestigio «real» dentro de la comunidad de los desterrados (*gôlāh*), que depositaba en ella las esperanzas de recuperación nacional que tradicionalmente no sabía concebir más que en forma monárquica, y que se daba ya por descontado que debía acomunar a Judá y a Israel. Incluso los que empezaban a elaborar estrategias distintas (esto es, de cuño sacerdotal, véase § 17.5) no sabían expresarse más que a través de una imaginería monárquica:

> Mi siervo David será su rey [de Judá e Israel unidos], y tendrán todos un solo pastor (*rō'eh*) [para los dos], y caminarán por las sendas de mis mandamientos, y guardarán mis preceptos, poniéndolos por obra. Y habitarán la tierra que yo di a mi siervo Jacob, en que habitaron vuestros padres. Ellos la habitarán y los hijos de sus hijos por los siglos de los siglos, y por los siglos será príncipe (*nāśî'*) David, mi siervo. Estableceré con ellos un pacto de paz que será pacto eterno; los asentaré, los acrecentaré y pondré mi santuario en medio de ellos por los siglos. Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. (Ez 37:24-27)

Nótese que el vaticinio de Ezequiel, de carácter esencialmente sacerdotal, no puede prescindir del personaje regio (David), al que por lo demás asigna los títulos de pastor y de príncipe, para rebajar el de rey (y no creo que fuera por respeto al soberano caldeo). De forma más poética se expresa el Proto Isaías cuando proyecta la imagen de un rey tan perfecto que el actual vástago de la casa de David, a juzgar por las experiencias pretéritas, difícilmente habría podido representar un candidato plausible:

> Y brotará un retoño del trono de Jesé
> y retoñará de sus raíces un vástago,
> sobre el que reposará el espíritu de Yavé,
> espíritu de sabiduría y de inteligencia,
> espíritu de consejo y de fortaleza,
> espíritu de entendimiento y de temor de Yavé.
> Y su respirar será en el temor de Yavé.

No juzgará por vista de ojos
ni argüirá por oídas de oídos,
sino que juzgará en justicia al pobre
y en equidad a los humildes de la tierra. (1 Is 11:1-4)

Junto al rey y a la familia real subsisten organismos colegiados y basados en el rango: están los «ancianos de Israel», a los que Jeremías (29:1) dirige una carta y que reiteradamente consultan la voluntad de Yavé a través de Ezequiel (8:1; 14:1; 20:1); están «los sacerdotes y los profetas» (una vez más Jer 29:1), y por fin una élite dirigente, aunque carente de estructuras logísticas. No hay palacio y no hay templo, y este hecho aparentemente banal tiene una serie de repercusiones muy serias sobre la manera misma de concebir su cargo. Se constituye, en efecto, una especie de estructura invisible (cuando no de «gobierno en la sombra») supeditada a la del gobierno y la administración babilónica (y luego persa), por lo demás perfectamente visible, circunstancia que, a la larga, provocará el problema (especialmente para los personajes con papeles de responsabilidad) de la doble fidelidad, de la necesidad de elegir entre la pertenencia formal al imperio (y la lealtad al emperador) y la pertenencia esencial al propio pueblo.

Evidentemente, si las estructuras formales de tipo político eran impensables en la diáspora, las de culto habrían podido fácilmente reconstruirse; pero fueron precisamente la perspectiva del regreso y el peso simbólico del templo de Jerusalén los que evitaron que así fuese. No es ninguna casualidad que no tengamos noticia alguna de sinagogas en la Babilonia de la Cautividad, idealmente movilizada por los fautores del regreso, mientras que luego las tendremos, en la época ya madura posterior a la Cautividad, cuando en la diáspora no hayan quedado más que los que así lo hayan querido, los que no cultivaban sueños de retorno, pero necesitaban lugares de congregación para aprender a cultivar la Ley en una situación descentrada.

2. La adaptación al nuevo ambiente

Con la virtual desaparición de las «diez tribus» del norte, deportadas por los asirios (y diseminadas especialmente por la Alta Mesopotamia y por Media), contrasta la poderosa cohesión que persiste entre los desterrados de Babilonia. Si bien ya en la segunda generación y evidentemente por motivos de conveniencia política la familia real se

había visto obligada a adoptar nombres babilónicos como Sesbasar (¿Šamaš-ab-uṣur?) y Zorobabel (Zēr-babili), la población normal y corriente mantuvo su onomástica hebrea, signo de conciencia de autoidentificación y de prácticas endogámicas. Desde luego algún grupo, ya fuera de deportados asirios o de emigrantes voluntarios de las décadas anteriores, debió de ponerse en contacto con el núcleo duro de los desterrados judíos del grupo del rey y, por otra parte, también debía de estar presente en los grupos de sacerdotes y de escribas deportados por los caldeos un componente ex israelita (originario del norte, no de Judá). Junto a la clausura frente a los extraños vemos de hecho cómo va tomando forma la unidad panisraelita (heredera del proyecto josiánico), cuando se concibe la visión de un resarcimiento común de las dos casas, cuando se sientan las bases del mito de la conquista en la acción de las doce tribus juntas, y cuando se asume la tradición septentrional de la casa de Jacob como punto de referencia común.

Los deportados de Babilonia, aparte de la casa real, huésped de la corte, estaban concentrados en Babilonia en sentido estricto: esto es, en torno a la capital y en la comarca de Nippur, a lo largo del río (o canal) Kebar (Ez 1:3: 3:15; el Nar-Kabaru de las fuentes babilónicas), y en general «junto a los ríos de Babilonia» (como empieza el famoso salmo 137). Se habían establecido sobre todo en poblados o aldeas abandonadas, que debían ser colonizadas de nuevo, como demuestran los nombres con Tel- (babil. *tīlu*, esto es, cerro o montón de escombros), como, por ejemplo, Tel-Melaj (Ez 2:59) y otros (Neh 7:61). Por algunos textos babilónicos tenemos conocimiento además de la existencia cerca de Sippar de una localidad llamada Judá, habitada por pobladores con nombres judaicos.

El objetivo esencial de la deportación de gente humilde era su utilización como colonos agrícolas, en el marco de un relanzamiento general de la agricultura babilónica. Tras siglos y siglos de creciente deterioro del mantenimiento de la red de canales y del aprovechamiento de las tierras de labor (deterioro que había tocado fondo en el siglo VII), los indicadores arqueológicos (prospecciones extensivas de la Baja Mesopotamia) y textuales (archivos del templo de Uruk y de otras ciudades del centro sur del país) concuerdan en atribuir al siglo VI, bajo la dinastía caldea, una fase de recuperación demográfica y agrícola de las tierras de la Baja Mesopotamia, que muestra un marcado contraste con el persistente abandono de las regiones periféricas. Los grandes contratos de arrendamiento de las fincas de los templos a favor de operadores financieros, con ventajas fiscales y apoyo de la co-

rona, pueden llevarse a cabo únicamente gracias al aporte de más mano de obra, mejor aún si es de condición servil o que haya sido trasladada a la zona a la fuerza.

El empleo de los deportados judíos como colonos agrícolas, en perfecta consonancia con las necesidades del reino de Babilonia, proporciona el marco evidente de las directrices que Jeremías envió por carta a los desterrados:

> Construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed sus frutos. Tomad mujeres y engendrad hijos e hijas. Dad mujeres a vuestros hijos, y maridos a vuestras hijas, y tengan hijos e hijas; multiplicaos allí en vez de disminuir. Procurad la prosperidad de la ciudad adonde os he deportado y rogad por ella a Yavé, pues su prosperidad será vuestra prosperidad. (Jer 29:5-7)

Es un pasaje que expresa perfectamente la estrategia de los dirigentes de los desterrados, consistente en combatir las tendencias naturales a la depresión y a la pasividad, que conducirían a una rápida asimilación y a la desaparición; y en propugnar una fuerte reacción de la voluntad marcada por la resistencia y la recuperación.

Paralelamente al asentamiento agrícola de los deportados de estatus medio-bajo, se desarrolló una dedicación a actividades financieras y comerciales, por parte de los que poseían los medios necesarios para emprenderlas. Es posible que se tratara de familias de desterrados acaudalados, pero sobre todo de emigrantes voluntarios de las décadas anteriores, en un movimiento en el que deberíamos incluir también a los emigrantes de otros pueblos siropalestinos (arameos, fenicios, transjordanos). Lo cierto es que en los archivos del «banco» familiar de los Murashu de Nippur, datados a mediados del siglo v, esto es, un siglo después de las deportaciones, aparecen personas (y familias) con onomástica indudablemente judaica, del tipo Yahu-natannu (*Yhwntn* en arameo), hijo de Yadih-Yama y nieto de Ba-na-Yama; o Yahu-zabaddu, Zabad-Yama y Tub-Yama. Suponiendo que Yama es una forma de Yawa, el carácter yaveísta de esta onomástica familiar resulta evidente. Pero son casos aislados, y calificar a toda la empresa de los Murashu de judaica constituye un craso error. Más difícil todavía resulta considerar hebreo el banco de los Egibi (activos en Babilonia entre 560 y 500, agentes de las casas reales caldea y persa): el nombre de su fundador probablemente sea un Aqiba (véase los *Bĕnē ʻAqqûb*, «hijos de Acub», entre los desterrados que regresan en Esd

2:46), pero el resto de la onomástica familiar es en su totalidad babilónica.

Ya hemos visto cómo (a diferencia de la casa real) la población permaneció fiel a la onomástica tradicional. No obstante, fueron inevitables y llegaron a tener bastante importancia algunos elementos de asimilación: se adoptó la lengua (y la escritura) aramea en lugar del hebreo, en consonancia con una tendencia general de todo el territorio imperial, que culminará en época persa. Y se adoptarán los nombres de los meses babilónicos (Nisan, Iyar, Sivan, Tamuz, etc.) en sustitución de los cananeos (como Ziv, Etanim, Bul, etc.).

Pese a estos actos de aculturación tan importantes, los desterrados conservaron por completo su autoidentificación étnica y religiosa. Paradójicamente (aunque no tanto), mientras que la comunidad que permaneció en Judea se resquebrajaba en el ambiente multiétnico que la rodeaba, los núcleos de desterrados se condensaban en torno a valores que consolidaban el sentido de la identidad nacional, además de religiosa. Evidentemente, como sucede a menudo con los fenómenos mentales, la voluntad de conservación invariable en un ambiente cerrado desembocó en fenómenos del todo innovadores. Algunas prácticas y algunas costumbres se mantuvieron de manera significativa y eficaz de cara a la cohesión y a la tradición. Las familias guardaron memoria (incluso escrita) de su genealogía, de su pertenencia a tribus y a clanes concretos, y de sus títulos de propiedad, con listas que serían utilizadas luego en el momento del regreso (Esd 2:59; Neh 7:61). Siguieron respetando el sábado (3 Is 56:2-4; 58:13; Ez 44-46) y circuncidándose. Siguieron escuchando de labios de los profetas el mensaje que venía de Yavé (Ez 33:30-33), aunque esta circunstancia se producía sólo en la esfera privada (o asamblearia), al no existir ya las estructuras políticas que anteriormente solicitaban los mensajes proféticos. Siguieron haciendo referencia al templo de Jerusalén (a pesar de haber sido destruido) sin sustituirlo con templos locales —a diferencia de lo que hicieron los grupos emigrados a Egipto—, y siguieron confiando en la casa de David con vistas a una próxima restauración.

3. Deportados y emigrados

La diáspora no se limitaba a los grupos deportados a Babilonia. Paralelamente había otros grupos, quizá tan consistentes como los primeros, que vivían en países extranjeros a consecuencia de decisiones

personales o colectivas, más o menos libres o acaso forzadas por acontecimientos y necesidades políticos o económicos. Es decir, había grupos consistentes de *emigrantes*, de los cuales conocemos sobre todo los de Egipto, pero cabe pensar que también otras zonas se vieran afectadas por esta diáspora antigua (desde la misma época babilónica), aunque sólo aparecerán noticias abundantes de ésta en los siglos posteriores.

El origen de las comunidades judaicas de Egipto puede reconstruirse a partir del caso narrado por Jeremías (42; 43:7) en relación con el asesinato de Godolías (véase § 9.4): los prófugos huyeron a Tafnes (en la zona oriental del Delta). Es evidente que Egipto era el destino más lógico para los fugitivos de Palestina (tenemos ejemplos repetidos a lo largo de toda la historia de Israel). Y es evidente que Egipto acogía de buena gana a todos aquellos grupos que pudieran actuar como mano de obra agrícola, y todavía más a los grupos belicosos que pudieran actuar como tropas mercenarias tanto en operaciones guerreras como a modo de guarniciones estables. La «Carta de Aristeas» alude a judíos que habían ido a Egipto como tropas auxiliares de Psamético contra los etíopes. Jeremías (44:1; 46:14) intenta atraer de nuevo a la patria a las guarniciones judaicas acantonadas en Migdol, en Menfis, en Tafnes y en la región de Patros (el Alto Egipto); el Proto Isaías (11:11) vaticina el regreso de los grupos hebreos residentes en Egipto, en Patros y en Kush (Nubia), junto al de los deportados asirios. Es evidente que habitualmente había en Egipto tropas y guarniciones judías desde el siglo VII, pero sobre todo las habría en el VI.

Los testimonios directos más importantes y fiables son los que proporciona un conspicuo lote de documentos arameos (cerca de doscientos papiros y de cincuenta *ostraka*) hallados en ocasiones distintas (casi siempre por excavadores clandestinos) en Elefantina, en el Alto Egipto, y datables en el siglo V, en plena época persa. Otros grupos menores de papiros arameos proceden también de Hermópolis (SSI II 27: cartas de una colonia aramea, escritas desde Menfis a Asuán y Tebas, *ca.* 500 a. C.) y de Migdol (SSI II 28: carta escrita por un judío al templo de Yavé en Elefantina, *ca.* 450 a. C.).

Los judíos de Elefantina tenían formas de autogobierno, como corresponde a una colonia militar, y podían practicar sus propios cultos y aplicar sus propias normas jurídicas. Veneraban en primer lugar a Yavé (*Yhw*), guardaban el sábado y festejaban la Pascua. Pero veneraban también (y juraban en nombre de) divinidades sincréticas como Anat-Bétel, Anat-Yahu, Ashim-Bétel, o completamente extranjeras:

arameas, como Nebo (de origen babilónico), Bétel, y la «Reina del Cielo», y egipcias, como la pareja local formada por Cnum y Satis. Además pagaban contribuciones para el culto tanto de Yavé como de las divinidades sincréticas. A diferencia de la comunidad de Babilonia, que no había edificado templo alguno para respetar la unicidad del de Jerusalén, los judíos de Elefantina disponían de un templo local dedicado a Yavé. Es más, este templo, que databa de «los tiempos del reino de Egipto, y cuando Cambises vino a Egipto lo encontró ya construido» (ANET, p. 492), dio lugar a un duro enfrentamiento con la comunidad egipcia: arrasado por el clero de Cnum, fue reconstruido más tarde con permiso de las autoridades persas (significativamente por autorización del gobernador de Judea). Pero aparte de este incidente, tenemos atestiguadas unas relaciones comerciales y matrimoniales entre judíos, arameos y egipcios perfectamente normales. El culto judío se abstenía, según parece, del sacrificio de animales para no chocar con las costumbres egipcias.

La existencia del templo de Yavé (desde mediados del siglo VI, pero incluso también mucho después de la reconstrucción del «segundo» templo de Jerusalén) no implica, como han propuesto algunos estudiosos, que la llegada de los colonos judíos sea anterior incluso a las reformas de Josías, sino más bien que dichas reformas habían sido acogidas sólo por la rama deuteronomista y profética, que era la predominante entre los desterrados de Babilonia. También la comunidad de Samaria —como veremos— disponía de su templo, y chocaba con las pretensiones monopolistas de Jerusalén; y en la colonia de Elefantina parece bastante fuerte la presencia de elementos septentrionales.

A la luz de esta documentación (que pertenece al siglo V), puede apreciarse mejor la situación que dejan traslucir la carta escrita por Jeremías (44) a las comunidades judías de Egipto y el debate subsiguiente: al profeta que insta a abandonar el culto de la Reina del Cielo para evitar los tremendos castigos divinos, los judíos, y sobre todo sus mujeres, oponen un decidido rechazo e incluso replican en el mismo plan: mientras veneramos (en Judá) a la Reina del Cielo las cosas fueron bien, y cuando dejamos de hacerlo sobrevino el desastre que nos obligó a emigrar. Frente a tal actitud el profeta renuncia a seguir con su labor de adoctrinamiento y abandona a las comunidades egipcias a su suerte, prediciendo la invasión del país por los babilonios, invasión que, sin embargo, no se producirá.

Nos encontramos, pues, en Egipto y en Babilonia, con dos situaciones muy distintas y susceptibles de provocar reacciones contra-

puestas: mientras que los deportados forzosos suelen reaccionar cultivando motivos relacionados con los modos de comportamiento y proyectos de liberación y de resarcimiento, los emigrantes voluntarios, por su parte, no tienen semejantes motivaciones y tienden más bien a asimilarse al país que los acoge. A no ser que encontraran —cuando menos algunos de ellos— en los grupos de deportados de su misma época una invitación a comprometerse con los proyectos de redención nacional. Y precisamente eso fue lo que sucedió: algunos grupos de la diáspora voluntaria, que, de lo contrario, no habrían tardado en fusionarse con el mundo circundante, encontraron una fuerte y persistente orientación hacia Jerusalén y hacia la tierra de origen en el ejemplo de los proyectos formulados por los desterrados y luego en el de sus realizaciones.

4. ¿QUIÉN ES EL «RESTO»?

Paralelamente a la definición de estrategias contrapuestas (explícitas o implícitas, desde la distancia o desde el contacto) entre los diversos grupos de la diáspora, se desencadenó también una polémica entre grupos de desterrados y grupos «remanentes» (llamaré así a los que no fueron desterrados por los caldeos y permanecieron en Judá) sobre los derechos de unos y otros a ser considerados los auténticos herederos de la nación judeo israelita. La cuestión no tiene nada de abstracto, porque el verdadero «resto» podrá y deberá constituir el punto de partida, el núcleo duro de un resarcimiento nacional.

El concepto de resto está bien presente en los textos asirios y también en los babilonios para designar (mediante el término *sittu*) a los supervivientes, a los que se libraron de las destrucciones y los estragos, así como de las deportaciones imperiales. El término no tiene de por sí un valor técnico, designa a la parte de la población cuya suerte no hemos descrito todavía, y es sólo la cadena narrativa habitual la que hace que el resto esté formado normalmente por todos los que se libraron de la quema. Así pues, ese resto puede estar formado por los que se quedaron en su sitio, pero pueden ser también los deportados (por ejemplo «al resto de ellos lo deporté y lo establecí en Samaria», dice Sargón II de ciertas tribus árabes vencidas, véase § 7.3). Según la óptica imperial, el resto que se quedó en su sitio puede convertirse en la base de un nuevo ordenamiento político, evidentemente subordinado. Así habla Senaquerib a propósito de su expedición de 701:

> Me acerqué a Eqron: a los gobernantes y a los nobles que habían pecado (contra el juramento) los maté y expuse sus cuerpos en palos, todos alrededor de la ciudad. A los ciudadanos culpables de pecado y de ligereza, los conté como botín. Al resto, a los que no eran culpables de pecado y de desprecio, y que estaban sin culpa, yo decreté su perdón. A su [anterior] rey, Padi, lo hice salir de Jerusalén y lo establecí en el trono sobre ellos, imponiéndole mi tributo real. (AS, p. 32)

Ya en época asiria el concepto de resto (*šĕ'ār*) se afirma incluso en Israel (el término es típico del Proto Isaías 10:20-22; 11:11.16; 28:5; véase asimismo 4:2-3; pero la idea está ya en Am 9:8-9), acaso con ciertas resonancias de la ideología imperial: los culpables de infringir el pacto serán eliminados, pero los inocentes quedarán indemnes. Será, sin embargo, a raíz de las deportaciones babilónicas cuando se abra el debate entre el resto de los que se quedaron y el resto de los deportados: ¿quién es el legítimo heredero? El grupo remanente considera obvio que ellos son el resto: los deportados han sido castigados por Yavé, por lo tanto eran culpables; es más, su alejamiento purifica la tierra, impide que los «higos podridos» hagan que se pudran los «higos sanos». Jeremías (24:1-10) dará la vuelta a la metáfora a favor de los deportados de Babilonia, enfrentándose a los emigrados a Egipto.

En las afirmaciones del grupo remanente (recogidas por Ezequiel para rebatirlas) la condición de resto legítimo se relaciona significativamente con el concepto de patrimonio (*môrāšāh*), que no sólo queda de manifiesto en el hecho evidente de que están establecidos en el país en general, sino que plantea además el problema más concreto de la posesión de las tierras y de los bienes inmuebles (de la monarquía y de la nobleza) que quedaron abandonados a raíz de las deportaciones, y que obviamente fueron explotados por los campesinos que se quedaron con el beneplácito de los babilonios:

> Son aquellos a los que dicen los habitantes de Jerusalén: Alejaos de Yavé, tenemos la tierra en posesión. (Ez 11:15)

> Los que en la tierra de Israel moran, en aquellas ruinas andan diciendo: Abraham era él solo, y poseyó la tierra; pues nosotros somos muchos, poseeremos la tierra. (Ez 33:24)

Indudablemente hay una fuerte carga de polémica en el giro que los exponentes de los deportados dan a estas afirmaciones, asegurando que ellos son el verdadero resto, y afirmando implícitamente que la

cuestión no es la posesión material de las tierras, sino que afecta a otra esfera ética y política bien distinta. La posesión de la tierra no prueba nada, si va acompañada de idolatría y de concesiones al ambiente circundante. El título válido para la posesión de la tierra no viene determinado por el hecho banal de estar en ella, sino por el pacto estipulado en su momento por Yavé en beneficio de su pueblo, a condición de que le fuera fiel. Lo cierto es que las profecías de Ezequiel y del Deutero Isaías están imbuidas de la ideología del resto, concebido como aquellos que han permanecido fieles a Yavé independientemente de dónde se encuentren, y a los cuales Yavé asegura el rescate y el regreso a casa desde cualquier país (mientras que los restos de otros pueblos están condenados a la extinción). La idea del resto se asocia además con el concepto de que los supervivientes han sido salvados por Yavé debido a su comportamiento justo (recuérdense las historias fundacionales de Noé y de Lot), y por lo tanto debido a su perseverancia en la fe en medio de un mundo de infieles destinados al castigo divino. El resto ético y no patrimonial se convierte en una de las bases determinantes de la ideología del retorno.

Esta postura sienta además las bases del posterior uso restrictivo del término, después de la Cautividad, para designar sólo a los que volvieron del destierro, en contraposición a los que se quedaron, tratados ya como extraños. El proceso culminará con Esdras (9:8), que alaba a Dios por haber preservado en el destierro a un resto puro, libre de toda contaminación de abominaciones tales como la idolatría o los matrimonios mixtos, que han hecho de la tierra prometida un lugar impuro y necesitado de una reconsagración completa.

5. El profetismo del regreso y la nueva alianza

Para los desterrados de Babilonia, los factores de la cohesión nacional fueron sobre todo dos: los mensajes proféticos, proyectados hacia un futuro de retorno y reconstrucción, y la labor historiográfica dedicada a reescribir el pasado. Si la reescritura del pasado tuvo una eficacia profundísima a la larga, la actividad profética tuvo una eficacia determinante inmediata, gracias a la labor de dos figuras bastante excepcionales: Ezequiel (deportado ya con el primer grupo, junto con Joaquín), y el llamado Deutero Isaías (activo una generación más tarde, poco antes de la llegada de Ciro). A grandes rasgos se adoptó la línea interpretativa formada ya en el siglo VII y perfectamente expresada después por

Jeremías en vísperas del desastre nacional, línea que fue adaptada a la nueva situación de la comunidad del exilio. Según esa corriente interpretativa, la tragedia nacional no implica la superioridad de los extranjeros (empezando por los babilonios) respecto a Yavé, lo que podría inducir al abandono del dios nacional a favor de las divinidades imperiales. Es más, ha sido el propio Yavé el que ha utilizado a los babilonios para castigar las traiciones de su pueblo, y por lo tanto para remediar la situación será preciso reafirmar la fidelidad a Yavé, que no podrá sino hacer regresar a su pueblo a la patria y asegurarle un destino de prosperidad (y acaso incluso castigar a los babilonios).

En las prédicas de Ezequiel, junto a la expresión de valores generales (la destrucción del templo y el destierro como castigo divino y como medio para comprender la justicia divina: véase 5:7-17 y otros pasajes, probablemente formulados ya en referencia a Israel en el sentido estricto de reino del norte, antes de la caída de Jerusalén), encontramos sugerencias de una estrategia políticamente más concreta. El primer punto es que la esperanza del retorno debe concernir conjuntamente a judíos e israelitas:

> Así habla el Señor, Yavé: He aquí que yo tomaré el báculo de José, que está en manos de Efraím y de las tribus de Israel que le están unidas, y lo pondré sobre el báculo de Judá, haciendo un solo báculo, y será uno solo en mi mano. (Ez 37:19)

Esta visión panisraelita, cuyas raíces se encuentran ya en una época anterior a la Cautividad (baste pensar en 1 Is 11:13) por la presencia de prófugos llegados del norte entre los escribas y los sacerdotes, venía reforzándose debido a la convergencia en el núcleo babilónico de las expectativas de la diáspora más general, empezando por la asiria.

La restauración nacional deberá basarse en la casa de David (por ejemplo Ez 34:23-31), no tanto por simpatía o por confianza en Joaquín y en su círculo, como por la localización en Jerusalén del viejo pacto sobre el cual deberá modelarse la nueva alianza (*bĕrît ḥădāšāh*; véase § 18.3), que forzosamente habrá de ser distinto del primero (cuyos resultados han sido desastrosos): más personal, más espiritual, basado en un «nuevo corazón» y en un «nuevo comportamiento», sin intermediación de los reyes, sin fecha de caducidad, sino eterno, y por lo tanto con un carácter más escatológico que político (véase especialmente Jer 32:37-41; y también Ez 36).

TABLA 8. *Cronología de los profetas.*

	Israel	
900	Elías (875-850)	
850	Eliseo (850-830)	
800	Amós (780-745)	*Judá*
750	Oseas (760-720)	Miqueas (740-700)
700		Proto Isaías (740-700)
650		
600		Sofonías (640-610)
		Nahúm (610)
		Jeremías (625-585)
		Habacuc (605-595)
550	*Cautividad de Babilonia*	
	Ezequiel (595-570) y Deutero Isaías (590-550)	
500	*Judea*	
	Ageo y Zacarías (520-515)	
450	Malaquías (500-450)	
400	Abdías (450)	
	Trito Isaías (450-400)	
	Joel (400)	

Nota bene: Las fechas son aproximadas e indican el período de actividad de cada uno, sin tener en cuenta las sucesivas revisiones.

La cuestión del viejo pacto sobre el que debe remodelarse el nuevo se sitúa junto a la cuestión del viejo templo jerosolimitano, sobre cuyo modelo deberá surgir el nuevo templo que es el eje central de las expectativas salvíficas de Ezequiel. La visión final de la nueva Jerusalén (Ez 40-48), cuyo nombre deberá ser *Yahweh šām*, «Yavé está allí», sienta de hecho las bases no de una nueva monarquía, sino de una ciudad templo, que en el proyecto espacial utópico tiene como centro el templo (de planta totalmente irreal) y las doce tribus a su alrededor según una disposición artificial, que no corresponde a la topografía histórica. En el curso de pocos decenios, el proyecto —inspirado en una *realpolitik*, aunque a la larga fallido— de Josías, consistente en unificar el antiguo reino de Israel con el de Judá me-

diante la expansión de este último, se convierte en un proyecto completamente nuevo, de refundación total, de unidad igualitaria, de centralismo alrededor del templo, que precisamente (como demostrarán los acontecimientos sucesivos) deriva su potencial de realización de su poderosa carga utópica.

Las ideas del Deutero Isaías (activo durante la decadencia de Babilonia) son distintas, y aunque se expresan con un lenguaje poético elevado y lleno de imágenes penetrantes, tendrán menos eficacia en el plano político. También Ezequiel era un visionario, pero sus visiones estimulaban el espíritu nacionalista y el exclusivismo religioso cada vez mayores, factores ambos que se convertirán en poderosas palancas para la acción política. Isaías se inspiraba, en cambio, en conceptos tan universalistas que acabarían por revelarse inútiles: subrayaba la idea de que Yavé es el creador de todo el mundo, y por lo tanto el rey de todos los pueblos, y que esencialmente ya no es sólo un dios exclusivo de sus fieles, frente a la pluralidad de divinidades existentes, sino un dios único universal que controla todo el rumbo de la historia y debe recibir la sumisión de todos:

> La labor [de los campesinos] de Egipto, y la ganancia [de los mercaderes] de Kush [Etiopía], y los sabeos, hombres de elevada estatura, pasarán a ti y serán tuyos, y te seguirán, y te servirán esposados, y se postrarán ante ti, y suplicantes te dirán: Sólo tú tienes un Dios, no hay ningún otro. (2 Is 45:14)

Dentro de este contexto no tiene nada de sorprendente que las esperanzas políticas del Deutero Isaías se cifraran en Ciro, visto como el mesías de Yavé (2 Is 45:1) para Israel y para todas las naciones. En efecto, la visión universalista del profeta requería un rey mesías de talla supranacional; y de manera más trivial, dada la proximidad de los ejércitos persas, había llegado la hora de profetizar la caída de Babilonia (2 Is 47) y de sus dioses (46:1-2). La dinastía caldea que una generación antes (en tiempos de Jeremías) había sido invocada como agente de la cólera divina, a la que había que someterse de buen grado, sufría al fin el destino que aguarda a todos los instrumentos divinos, a saber, el de ser a su vez castigada y maldecida.

6. Las nuevas teologías

La crisis nacional supuso, por tanto, un replanteamiento bastante radical no sólo de las estructuras políticas, sino también de las teológicas. En el último período inmediatamente anterior a la Cautividad (tal como lo representa especialmente el Proto Isaías) se pensaba que Yavé residía en el templo de Jerusalén, como un rey en su palacio, sentado en el trono sostenido por querubines (*Yahweh ṣĕbā'ôt yōšēb hakkĕrūbîm*, 1 Sam 4:4; 2 Sam 6:2; 1 Is 37:16), con una presencia concreta, aunque invisible, expresada por los verbos *šākan*, «depositar», y *yāšab*, «residir». Es la llamada «teología de Sión Sebaot», que podemos definir de manera menos críptica como teología de la presencia, y que era compartida tradicionalmente por todas las culturas del Oriente antiguo.

El desastre nacional, la dispersión de la comunidad, y en particular la destrucción del templo de Jerusalén, plantearon varios problemas: no sólo los problemas teológico morales de comprender las causas del desastre y del abandono divino, sino también el problema más técnicamente teológico de encontrar a Yavé un emplazamiento que ya no podía ser el templo de Sión. Nótese que en el ámbito mesopotámico el conquistador «deportaba» las estatuas de los dioses de los templos de la ciudad conquistada, precisamente con el fin de materializar el abandono de los vencidos por parte de sus dioses, y para apropiarse de la legitimación por ellos conferida. El vencido, por otra parte, podía abrigar esperanzas de recuperar la imagen de su dios y de restablecer la situación correcta. Pero en el templo de Sión no había ninguna estatua de culto de Yavé (debido al aniconismo imperante), sólo había los soportes vacíos (el arca y el trono), de carácter simbólico, que predisponían a la gente a creer que la verdadera sede de Dios era «el cielo y la tierra», es decir el universo entero. Más que una sede (*miškān*, «lugar, puesto», derivado de *šākan*; y *šebet*, «sede», de *yāšab*) propiamente dicha, era una «presencia», *šĕkīnāh* (por emplear un término que tendrá luego un desarrollo especial después de la Cautividad).

En los proyectos de restauración tomaron cuerpo dos nuevas teologías: la teología del «nombre» (*šēm*), propia de la corriente deuteronomista, y la teología de la «gloria» (*kābôd*), propia de Ezequiel y de la corriente sacerdotal. Ambas confieren a la presencia divina en el templo unas connotaciones menos materiales. La teología del nombre tiene que ver con la expresión «establecer el nombre» (*šākan šēm*) en un

determinado lugar: y se trata de una expresión que deriva de la fraseología real, ya (y sobre todo) babilónica, en virtud de la cual el rey, después de llevar a cabo sus empresas victoriosas, establece su nombre de forma concreta (en el sentido de que erige su inscripción conmemorativa) y de forma simbólica (en cuanto nombradía o fama). Por ejemplo, al final de la «Historia sincrónica» babilónica se dice:

> Que el príncipe futuro que desee establecer su nombre (*šuma šakānu*) en Babilonia, escriba de su fama y de su victoria. (ABC 21:23-25)

Nótese que en el caso de Jerusalén, la expresión está atestiguada desde época amarniense (LA 38:60-61) con referencia al faraón y a una inscripción conmemorativa suya erigida en ese lugar.

Análoga es la concepción de la gloria, que también tiene su origen en la fraseología regia, y que presupone asimismo la materialización como una luminosidad cargada de significado (algo así como el *melammu* babilónico y el *χvarĕnāh* persa, «aureola luminosa que produce terror», o algo parecido). En los textos asirios (SAA IX 18:21-23) se afirma que la divinidad, al conferir la realeza al soberano, le asegura automáticamente su apoyo y, por lo tanto, el poderío y la victoria sobre el enemigo. El mismo concepto está presente en Siria desde el siglo VIII (SSI II 5, citado en § 6.6). En varios pasajes aparecen asociados fuerza/poderío (*'oz*) y gloria, como requisito y consecuencia de la capacidad de victoria:

> Dad a Yavé, hijos de Dios, dad a Yavé la gloria y el poder.
> Dad a Yavé la gloria (debida) a su nombre. (Sal 29:1-2)

Así pues, nombre, poderío, gloria, y fama son todas ellas cualidades del rey victorioso. En las condiciones determinadas por el destierro, esa esfera conceptual, al no ser ya aplicable a la monarquía, es aplicada directamente a Yavé, «rey de la Gloria» (*melek hakkābôd*: Sal 24:10) y se convierte en una especie de hipóstasis suya. Ello permite, entre otras cosas, subsanar la falta de un lugar físico de residencia, mantener al dios en el cielo, y considerar importante para la comunidad humana, pero no para el propio dios, su eventual presencia simbólica —como Nombre o como Gloria— en el santuario terrenal. Recuérdese que también el epíteto de Yavé Sebaot, originalmente «dios de las huestes (victoriosas)», pierde materialidad durante la Cautividad (después de la derrota) y se convierte en «dios de los ejércitos (celes-

tes)», en cierto modo del universo. Y viceversa, la teología de la Gloria permite reafirmar la presencia de Dios en medio de la comunidad de los desterrados, aun a falta de un templo con visibilidad concreta y operatividad cultual.

También el calendario de los cultos sufrió modificaciones significativas, en parte relacionadas con cuanto hemos venido diciendo. El calendario anterior a la Cautividad, cuyo primer día del año caía en otoño, se centraba en la celebración de la victoria de Yavé sobre las fuerzas del caos, análogamente a otras religiones del Oriente antiguo. En el calendario de la Cautividad (y posterior a ella), en el que el primer día del año caía en primavera, adquiere la máxima preeminencia la celebración pascual del éxodo, acontecimiento fundacional con el que enlazan todas las esperanzas de liberación y de recuperación nacional.

7. La historiografía deuteronomista y los modelos babilónicos

La labor historiográfica consistente en reinterpretar el pasado para formular estrategias políticas de reforzamiento estatal o de recuperación nacional, había empezado ya, hasta cierto punto, en tiempos de Josías (véase § 8.6): la escuela deuteronomista había formulado entonces una trayectoria basada en las secuencias alternativas pacto-transgresión-castigo o pacto-observancia-prosperidad, que culminaba en el reinado del propio Josías como su realizador ideal. Tras el desastre nacional de 587 era preciso a todas luces reajustar la parábola y dejarla abierta a una perspectiva futura, pues el presente no pronosticaba desde luego un final feliz. Pero ese nuevo ajuste se llevó a cabo manteniendo firme el papel de la monarquía (y en particular el de la casa de David) y manteniendo firmes los principios teológicos deuteronomistas.

Resultado de todo ello fue el relato de la época monárquica en la forma correspondiente, grosso modo, al texto que hoy día tenemos en los libros de Samuel y de los Reyes, como parte de una obra histórica deuteronomista más completa que arrancaba ya de los sucesos del éxodo y de la conquista. Se trata de una empresa historiográfica de enorme alcance, la primera de ámbito hebraico de la que podemos estar razonablemente seguros en lo que concierne al período y al ambiente de su composición, y a las líneas fundamentales de su temática. Aparte de esas líneas (resumidas ya en § 8.6), la obra deuteronomista se reco-

noce por una serie de expresiones recurrentes y cargadas de significado, en buena parte tomadas de la terminología del pacto típica del antiguo Oriente: Yavé «ama» (*'āhab*) a su pueblo, que debe obedecer «con todo el corazón y con toda el alma», debe «observar» (*šāmar*, que equivale al acadio *naṣāru*) y «ejecutar» (*'āśāh*) los mandamientos, debe «hacer lo que es justo (*'āśāh hayyāšār*) a los ojos de Yavé», el cual intervendrá «con mano poderosa / con brazo extendido», para la conquista del país «que Yavé os da».

No resulta difícil constatar que la trayectoria histórica considerada se divide en dos partes muy distintas entre sí: desde la conquista hasta Salomón contamos con relatos muy detallados y dramáticos, de cuño cuentístico o legendario, cronológicamente vagos (los cuarenta años para David y los cuarenta años para Salomón son cifras sin duda ficticias), históricamente poco fiables; mientras que el período de los reinos «divididos» es tratado de un modo escueto y preciso, desde el punto de vista cronológico bien detallado, y sin recurrir al empleo de materiales legendarios (prescindiendo del añadido, por lo demás fácil de aislar, de los ciclos proféticos de Elías y Eliseo). Lo cierto es que sólo para el período que va desde el comienzo de los reinos divididos (digamos desde finales del siglo X) hasta el 587 podía disponerse de documentación oficial fiable: archivos palaciegos, inscripciones reales a la vista, y crónicas.

El autor o los autores de la historia de los reinos de Israel y Judá, que trabajaron en tiempos de la Cautividad, ya no tenían acceso ni a las inscripciones reales ni a los archivos del palacio destruido, aunque es posible que Joaquín en 598 o los caldeos en 587 se llevaran consigo materiales oficiales. Pero disponían de crónicas que se habían basado en esos documentos oficiales, y a las que se cita una y otra vez con el nombre de «crónicas (libro de los anales) de los reyes de Israel» (1 Re 14:19 para Jeroboam I; 1 Re 15:31 para Nadab; 1 Re 16:5 para Basá; etc.) y con el nombre de «crónicas (libro de los anales) de los reyes de Judá» (1 Re 14:29 para Roboam; 1 Re 15:7 para Abiam; 1 Re 15:23 para Asá; etc.). El «libro de las historias de Salomón» (1 Re 11:41), que trataba «de sus empresas y de su sabiduría», probablemente tuviera un carácter bien distinto, de tipo encomiástico y mítico.

Babilonia era, por así decir, el epicentro de una tradición de obras cronísticas que basaban sus informaciones en registros oficiales, como los «diarios astronómicos», que se llevaban a cabo cotidianamente. Dicha tradición probablemente comenzara a mediados del siglo VIII en tiempos de Nabu-nasir, y fue actualizada a lo largo de los siglos, hasta

la época persa e incluso helenística. Así pues, la estructura narrativa de los acontecimientos de los reinos divididos se contagia de los modelos asirios y babilónicos, que los escribas judíos debieron de conocer durante su permanencia en Babilonia. Las concomitancias más obvias son las siguientes:

En primer lugar, la idea general de ensamblar entre sí los acontecimientos de los reinos de Israel y Judá tiene una analogía en la «Historia sincrónica» (ABC n.º 21) y en la «Crónica P» (ABC n.º 22), que cuentan los acontecimientos en los que el reino de Asiria y el de Babilonia entraron en contacto, así como la «Crónica sincrónica» (ANET, pp. 272-274), que pone en paralelo las secuencias dinásticas de Asiria y Babilonia, primero de forma esquemática, pero en su parte final de modo bastante detallado. No obstante, la ensambladura más concreta del libro de los Reyes corresponde al sistema de datación, en virtud del cual el comienzo de un nuevo reinado en Israel es datado según los años del reinado del monarca que por aquel entonces ocupara el trono de Judá, y viceversa. Este sistema tiene una correspondencia con las crónicas babilónicas que datan por el año del reinado del monarca babilonio correspondiente la subida al trono de los reyes elamitas y asirios.

Otro tipo de información suministrada por el libro de los Reyes, y que sorprende porque se repite sistemáticamente, tiene que ver con el lugar de enterramiento de los reyes tanto de Judá como de Israel, según el esquema: «Durmióse Roboam con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David» (1 Re 14:31), o bien: «Basá se durmió con sus padres y fue sepultado en Tirsá» (1 Re 16:6), o bien: «Jeroboam se durmió con sus padres, los reyes de Israel, y fue sepultado en Samaria, con los reyes de Israel» (2 Re 14:29). El paralelismo más evidente lo encontramos en la «Crónica dinástica» babilónica (ABC n.º 18), redactada con arreglo al esquema: «Simbar-shihu ... pereció por la espada; reinó 17 años; fue sepultado en el palacio de Sargón», o «Eulmash-shakin-shumi, hijo de Bazi, reinó catorce años; fue sepultado en el palacio de Kar-Marduk», etc.

Pero la línea fundamental, ideológicamente más significativa, del libro de los Reyes está en el juicio emitido sobre cada uno de los monarcas, según su comportamiento, correcto o incorrecto, respecto a la aplicación de los principios básicos del culto religioso. En el caso de Israel y de Judá se utilizan fórmulas genéricas del tipo: «(Tal rey) hizo lo que es justo (*yāšār*)», o bien «lo que es vergonzoso/incorrecto (*ra'*) a los ojos de Yavé», pero luego a menudo se hace referencia al proble-

ma esencial, esto es, la eliminación o no de los lugares de culto no yaveístas (los *bāmôt*). En Babilonia el problema esencial era muy distinto: la ejecución regular de la festividad del Año Nuevo (*akītu*) en el santuario extraurbano preparado al efecto, al que se llevaba en procesión al dios Marduk para encontrarse con Nabu (Nebo), procedente de la vecina Borsippa. En particular a Nabonedo se le reprocha repetidamente haber omitido la celebración de la fiesta: «Nabu no vino a Babilonia, Bel (Marduk) no salió, el *akītu* no tuvo lugar» (ABC n.º 7). Toda una crónica (llamada precisamente «Crónica del *akītu*»: ABC n.º 16) cuenta la historia de la omisión de la fiesta desde Esarhaddon hasta Nabopolasar; y el problema vuelve a ocupar un lugar preeminente en la «Crónica religiosa» (ABC n.º 17). El valor político de estos comentarios queda patente si consideramos la polémica explícita de Ciro contra Nabonedo (ANET, pp. 313 y 315): el soberano persa se jacta de haber restaurado la correcta celebración del *akītu*, que el último rey babilonio había ignominiosamente descuidado adrede, legitimando así el traspaso de poder a ojos del clero y de la población de Babilonia, fiel a Marduk. Con el problema fundamental del culto babilónico, esto es la celebración o la omisión de la fiesta del *akītu*, se corresponde el problema fundamental del culto judío, a saber la supresión o el mantenimiento de los *bāmôt*.

Por lo demás, la relación genérica entre pecado/omisión de las ceremonias cultuales y castigo divino es el hilo conductor de la «Crónica Weidner» (ABC n.º 19), que vincula los traspasos dinásticos con el aprovisionamiento regular de peces al santuario de Marduk, y de la «Crónica de los antiguos reyes» (ABC n.º 20), que explica la desgracia de reyes celebérrimos como Sargón de Acad y Shulgi de Ur por medio de los pecados que cometieron contra Babilonia.

Aunque la base de la ideología deuteronomista se había constituido en Jerusalén antes del desastre, es evidente que los sacerdotes y los escribas judíos encontraron en Babilonia un terreno fértil tanto para reafirmar su «filosofía de la historia» basada en la relación entre pecado y castigo, como sobre todo para expresar su ideología en formas historiográficas ya perfectamente acreditadas.

Capítulo 12

EL PAISAJE DESOLADO

1. La tierra vacía

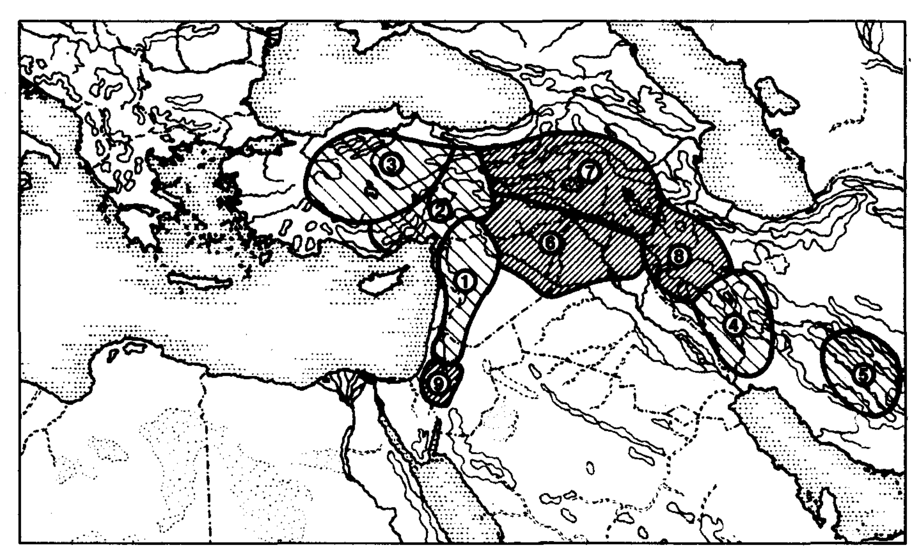
El siglo vi y sobre todo su primera mitad, desde el hundimiento del imperio asirio de 614-610 hasta la constitución del imperio de Ciro el Grande en los años 550-539, es un período de profunda depresión para la mayor parte del Oriente Próximo, algo parecido a la gran crisis que en el siglo xii supuso el paso de la Edad del Bronce a la del Hierro. Por otro lado, mientras que la crisis del siglo xii ha pasado a formar parte esencial de las líneas maestras de la historia del Oriente Próximo y del Mediterráneo oriental en la Antigüedad, la crisis del siglo vi, en cambio, todavía no ha alcanzado un estatus análogo de paradigma compartido. Sus potencialidades explicativas son, por lo demás, enormes e interesan no tanto a las condiciones materiales de la existencia (como en el caso del paso de la Edad del Bronce a la del Hierro) cuanto a las condiciones ideológicas.

No todo el Oriente Próximo conoció la crisis como un bajón de los niveles cuantitativos (población, explotación de los territorios, utilización de los recursos); desde ese punto de vista constatamos grandes diferencias de una región a otra. A grandes rasgos podemos decir que los dos imperios más grandes y duraderos, Asiria (hasta el 610) y Persia (a partir del 550) aseguraron un desarrollo bastante generalizado; mientras que el intervalo 610-550 fue testigo de dos situaciones claramente contrapuestas, de crecimiento en los núcleos duros y de depresión en todo el resto del territorio.

Los dos núcleos duros —por lo demás antiquísimos— de la agricultura de regadío y de la urbanización siguieron estando densamente poblados y llevaron a cabo políticas de desarrollo constructivo y urba-

nístico, y de gran esfuerzo político y militar. La Babilonia caldea conoció un período de crecimiento demográfico, atestiguado tanto por el inventario de los asentamientos (elaborado a partir de los trabajos extensivos de reconocimiento topográfico llevados a cabo por Robert Adams) como por la recuperación de la gestión administrativa del territorio (bien visible en los documentos burocráticos, véase § 11.2), o por la actividad urbanístico constructiva (documentada por la arqueología y por las inscripciones regias). De igual manera, el Egipto saíta conoció una clara recuperación de la iniciativa, atestiguada sobre todo por la construcción de templos así como por su renovada presencia en el escenario asiático. También otras zonas de la periferia más apartada de la *oikoumene* de la época, y todavía al abrigo de la expansión imperial, como Lidia (y el mundo griego arcaico más próximo a ella) o las ciudades caravaneras del sur de Arabia, conocieron en el siglo VI un período de auge.

Pero el escenario predominante es muy distinto. Si comparamos un mapa de distribución de las grandes culturas de la Edad del Hierro II en el siglo VIII-VII con el mapa de esas mismas zonas en el siglo VI, nos sorprenderá ver un verdadero colapso generalizado. Ya hemos hablado (§ 9.5) del hundimiento de Palestina y de sus causas específicas: pero podría extenderse un escenario similar (y con causas también similares) a gran parte de Levante. En la Anatolia central y oriental se produce asimismo una fase de depresión: en los altiplanos centrales desaparece el reino de Frigia (cuya extraordinaria prosperidad está documentada en la necrópolis real de Gordio, y cuya riqueza se hizo proverbial a través del mito de Midas, que convertía en oro todo lo que tocaba), y en el valle del alto Éufrates los grandes centros neohititas (desde Melitene a Samsat/Kummuh y Karkemish) se hunden por completo. En Armenia, el reino de Urartu, que seguía siendo próspero y poderoso a finales del siglo VII, con su red de fortalezas y ciudadelas de montaña, desaparecerá de repente sin dejar rastro. En el Azerbaiyán iraní, la cultura de los manneos corre la misma suerte. E incluso las ciudadelas ceremoniales de Media (Godin Tepe, Nush-i-Jan, Baba-Jan), prósperas en el siglo VIII-VII, son abandonadas en el VI, precisamente cuando habría cabido esperar un importante crecimiento a raíz de la constitución del fantasmático «imperio» de los medos. Asiria (y con ella toda la Alta Mesopotamia), que en el siglo VII era el verdadero centro del mundo, con sus fastuosos palacios imperiales y con su capital, Nínive, que con sus trescientos mil habitantes era la ciudad más grande de la época, se convierte en un campo de ruinas (véase §§ 8.1-



Zonas en declive durante el período 750-650 (1 = Arameos e Israel; 2 = Neohititas; 3 = Frigia; 4 = Susiana; 5 = Anshan)

Zonas en declive durante el período 650-550 (6 = Asiria; 7 = Urartu; 8 = Media; 9 = Judá)

FIGURA 44. *El colapso del siglo* VI.

2). Susiana sufre un batacazo sólo parcial a raíz de la destrucción de Susa a manos de los asirios, pero las zonas de montaña de Elam (Anshan) atraviesan un período de notable abandono. En la mayor parte de los casos, los emplazamientos de lo que habían sido las grandes ciudades y los palacios reales de la Edad del Hierro II son ocupados por grupos de *squatters* que se establecen entre las ruinas convirtiéndolas en un refugio precario. Si comparamos los dos escenarios —el de finales del siglo VIII y el de comienzos del VI— no podemos dejar de quedar estupefactos.

El desastre se produjo en algunos casos (y de forma harto prematura) a consecuencia de la conquista asiria; en otros, en cambio, se produjo debido al hundimiento de la propia Asiria, que arrastró consigo a las regiones vecinas, que de algún modo habían tenido un desarrollo de tipo secundario en relación con el gran polo imperial; en otros casos, en fin, fue la conquista caldea la responsable de la destrucción de lo que todavía quedaba en pie. Las causas del desastre no son, pues, unívocas, pero todas están relacionadas con el fenómeno imperial. El número de los centros políticos (y de elaboración cultural) disminuyó drásticamente en el curso de ciento cincuenta años; los cálculos sobre

la desurbanización y la despoblación que hemos visto para Judea (§ 9.5) pueden considerarse, grosso modo, válidos para muchas otras regiones. Al mismo tiempo, surgieron o volvieron a surgir formaciones de carácter tribal, gracias a su mayor capacidad de supervivencia, vinculada a formas de aprovechamiento económico no centralizado y más difuso a lo largo y ancho del territorio que tenían los pequeños centros autónomos. La recuperación del nomadismo merece un capítulo aparte (véase § 7).

Volviendo sobre la Babilonia caldea, es evidente que se invirtieron todas las energías humanas y los recursos económicos en la potenciación del centro, abandonando la periferia al estado de postración en que se hallaba. El desarrollo urbanístico y arquitectónico de la Babilonia de Nabucodonosor, desarrollo extraordinario que llevó a la metrópoli a superar por sus dimensiones (medio millón de habitantes, según se calcula) la primacía ostentada anteriormente por Nínive, contrasta clamorosamente con el desamparo en el que fueron sumidos los centros provinciales. Un cuadro muy expresivo de la situación nos lo ofrece involuntariamente un texto de Nabucodonosor (ANET, pp. 307-308) que pretende describir el reino neobabilónico en sus divisiones administrativas. La lista consta de una treintena de gobernadores de distritos de la Baja Mesopotamia, que forman el núcleo del reino, seguidos de algunos reyes (vasallos) de ciudades de la costa mediterránea, en el extremo occidental del imperio: Tiro, Sidón, Arwad, Gaza, Asdod, y un par de ciudades cuyo nombre se ha perdido. Todos los territorios intermedios, de la Alta Mesopotamia, de Siria, o del interior de Palestina, brillan por su ausencia, al haber sido evidentemente confiados a funcionarios de rango menor, como si se pretendiera dar la imagen (en negativo) de un enorme desierto que rodea los pocos territorios densamente poblados y urbanizados.

Es comprensible, por tanto, que, vista desde Babilonia, Palestina pareciera una tierra «vacía», un país de *squatters* miserables acampados entre las ruinas de las antiguas ciudades, víctima de las incursiones de los nómadas, un país, en suma, abandonado de Dios y de los hombres.

2. El diluvio universal

En Palestina, ese escenario de destrucción y degradación del ordenamiento territorial era el más adecuado para el florecimiento de los mitos etiológicos relacionados con los campos desolados y los asenta-

mientos abandonados que supusieron una aportación fundamental para la visión retrospectiva de la conquista (como veremos más adelante, § 14.5). Pero también en Babilonia los desterrados encontraron un paisaje que, debido a algunos de sus elementos, se prestaba a lecturas similares: un sistema de canalizaciones en mal estado y necesitado de grandes inversiones, o antiguas ciudades en ruinas que estaban, en ese momento en plena restauración. De ese mundo desolado y tan necesitado de reconstrucción guardan memoria algunas leyendas bíblicas, ambientadas en Babilonia o en cualquier caso atribuibles al ambiente de la diáspora babilónica. Situadas en un pasado mítico y remoto, no tienen más valor histórico que el que puede atribuirse al ambiente en el que fueron concebidas o reelaboradas, en relación con el clima cultural reinante en la época.

El origen babilónico de la historia bíblica del diluvio universal (Gén 6-10) es bien conocido desde que (en 1872) George Smith identificó el relato babilónico del diluvio en una tablilla procedente de la biblioteca de Asurbanipal. A pesar de la torpe e inculta resistencia de los ambientes más conservadores, según los cuales ambos relatos (y otros) podrían remontarse, a través de una memoria de varios milenios, a un hecho real que debería situarse en tiempos geológicos, se trata de un caso evidente de derivación literaria. Son demasiadas y demasiado exactas las concordancias del relato bíblico con las versiones babilónicas del mito, conservadas en el poema de Atramhasis y en el de Gilgamesh. El mismo hecho de que el arca se asentara «en las montañas de Urartu» (Gén 8:4) pone de manifiesto no sólo el origen babilónico del relato bíblico, sino también su transmisión en época neobabilónica.

Por lo demás, la propia idea de una subida de las aguas tal que llegara a sumergir todas las tierras no puede adaptarse a la configuración física de la región palestina, hecha de colinas y montes, mientras que se ajusta perfectamente al mapa mental babilónico, hecho de extensas llanuras de aluvión (los valles del Tigris y el Éufrates), rodeadas de montañas: es decir, un mundo en forma de cuenco con los bordes salientes, capaz de contener las aguas. En Babilonia, la experiencia de las inundaciones era habitual, o mejor dicho formaba parte estructural del ritmo de las estaciones. Cada año, en el momento de la crecida del Tigris y del Éufrates (en los meses de abril y mayo), las aguas se salían de su cauce natural y se desbordaban por la llanura. Una labor varios siglos de organización territorial, con la construcción de diques y canales y de embalses de almacenamiento del agua y de drenaje, permitía precisamente canalizar la crecida anual de los ríos y transformarla

en un factor de fecunda irrigación de los campos. Pero podía darse de vez en cuando el caso de que una crecida excepcionalmente grande convirtiera aquel suceso anual positivo en un acontecimiento negativo, escapando al control humano y provocando la inundación de comarcas enteras. Episodios particularmente violentos produjeron el desvío del curso del Éufrates y de los principales canales. Y durante el período mesobabilónico e incluso en el neobabilónico la progresiva despoblación de la Baja Mesopotamia supuso una menor disponibilidad de la mano de obra necesaria para la construcción de los diques y para el mantenimiento de los canales, así como una menor necesidad de tierras de cultivo. El paisaje agrario bien ordenado sufrió por doquier un deterioro y desapareció por completo en algunas zonas, que se convirtieron en pantanos perennes. Las labores de saneamiento emprendidas por los monarcas neobabilónicos tenían precisamente por objeto poner fin a ese deterioro, al menos en algunas zonas todavía recuperables.

El relato del diluvio universal es, pues, un típico mito de fundación: pretende remontar un fenómeno corriente, estacional, a un arquetipo mítico de proporciones exageradas. Y pretende justificar el hecho de que la negatividad del acontecimiento habitual se resuelva de manera positiva actualmente en el mundo real del mismo modo que ocurrió ya en tiempos del acontecimiento arquetípico extremo. Más aún, de manera bastante banal la última parte del relato hace de él un «mito de fundación» del significado del arco iris como indicador del retorno de la calma (pero este añadido queda mejor ambientado en Palestina, tierra de agricultura de secano, que en Babilonia, tierra de agricultura de regadío).

En cuanto arquetipo mítico, el diluvio universal no puede ni debe ser explicado como memoria de no sé qué catástrofe prehistórica; puede y debe ser explicado como elaboración de sucesos recurrentes (en este caso anuales) y como un elemento de la experiencia común. Los testimonios arqueológicos de los estratos de depósitos de aluvión, encontrados primero en Ur, pero luego también en otros lugares, y que datan de épocas muy distintas entre sí, prueban no ya la existencia del diluvio arquetípico, sino la de las inundaciones recurrentes en épocas históricas.

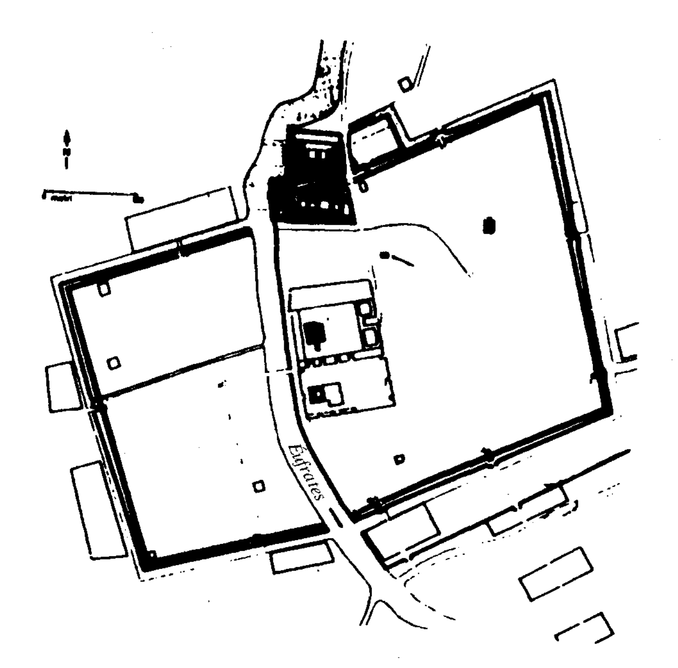
El relato bíblico (en el que un redactor sacerdotal, posterior a la Cautividad, fundió dos tramas narrativas paralelas) fue incluido en las tradiciones genealógicas de Israel, para la educación moral de este pueblo, que hace del acontecimiento el primer episodio de la continua

historia de castigo divino contra la violencia humana (*ḥāmās*, término predilecto de Ezequiel), episodio primordial y, por lo tanto, no referido específicamente a Israel y a su pacto con Yavé, pero hasta cierto punto utilizable para prefigurarlo. La relación con el personaje de Noé quizá se deba a etimologías y razonamientos de este tipo: el nombre de Noé (*nōaḥ*, «tener descanso», derivado de *nwḥ*, no de *nḥm*, como en la etimología popular del Gén 5:29) alude claramente al efecto de «calma después de la tempestad», y su descendencia tripartita (Sem, Cam, y Jafet, patriarcas de todos los pueblos conocidos) se ajusta perfectamente a la repoblación de toda la tierra, que había quedado desprovista por completo de habitantes.

3. La torre de Babel

En el paisaje babilónico, hecho de campos de cultivo y de canales de riego, pero también de tierras abandonadas a causa de la salinización o por haber quedado empantanadas, se erguían ciudades densamente pobladas y templos en perfecto funcionamiento, pero también edificios en ruinas y enormes montones de escombros, restos y señales de una prosperidad pasada superior a la actual. Entre esas ruinas destacaba la torre de Babel, o mejor dicho podían verse varias torres, restos de los zigurats (edificios templarios escalonados de gran altura), construidos desde finales del tercer milenio y luego restaurados continuamente a lo largo de los siglos sucesivos, hasta que fueron degradándose y quedaron reducidos a vistosas ruinas que se recortaban sobre el horizonte llano de la Baja Mesopotamia. El empleo del ladrillo crudo como material de construcción hace que en Mesopotamia la alternancia de degradación y restauración constituya una experiencia cotidiana, hasta el punto incluso de contribuir a la formulación de una filosofía de la historia que considera la ruina periódica un fenómeno estructural e inevitable.

En el folclore popular, los campos de ruinas (que de por sí son una consecuencia de la degradación posterior a la edificación) se interpretan a menudo, al revés de lo que son, como construcciones inacabadas, y por lo tanto desencadenan la fantasía e invitan a imaginar historias capaces de explicar cómo fue que la construcción no fue concluida y quedó maldita para siempre. El breve relato de la torre de Babel (Gén 11:1-9) se encuadra claramente en esta tipología de relatos etiológicos.



a

b

FIGURA 45. *Babilonia en el siglo* VI. *(a) Plano general. (b) Palacio sur y fortaleza.*

La torre que se pretendía que fuera tan alta que tocara el cielo, símbolo de la impía presunción humana, quedó inacabada al ser bloqueada su construcción por la divinidad, que confundió las lenguas de los operarios haciendo imposible su trabajo. Alrededor del vistoso campo de ruinas se cuaja, pues, una leyenda que es expresión de los valores de una teología populachera y banal, acerca de la imposibilidad de transgredir los límites de la esfera humana. Hay que pensar que el enorme zigurat, que se recorta igual que una montaña sobre el horizonte llano de los terrenos de aluvión, debió de producir una impresión especial sobre los deportados judíos, procedentes de un país carente de construcciones tan monumentales y propensos a relacionar el monumento con la presunción y la prepotencia imperial.

En el relato se introdujo además la experiencia de trabajo de los deportados, de origen y lenguas diferentes (hebreos, arameos, anatolios, iranios), empleados por los babilonios como mano de obra para las labores de construcción, bajo la supervisión de intendentes que daban las órdenes en otra lengua distinta, con todas las dificultades que de semejante situación podían derivarse. Y se incluyó también una vieja idea (de hecho ya sumeria), la de que la pluralidad de las lenguas y las dificultades de comprensión mutua forman parte del mundo histórico y degradado, aunque en el mundo perfecto, tal como salió del ordenamiento divino, todos los hombres hablaban una misma lengua. La falsa etimología (Gén 11:9) del nombre de Babel comporta por otra parte una burla explícita: no ya «puerta de Dios» (*bāb-ili*), sino «lugar de confusión» (*bālal*), que, junto el deterioro de la torre, hace pensar en una datación del relato en la segunda mitad del siglo VI.

4. El jardín del Edén

En medio del paisaje desolado y salvaje se formaban también núcleos de orden y de productividad. Eran haciendas agrícolas en las que las zonas dedicadas a la horticultura (la palma datilera, los árboles frutales y los cultivos de plantas rastreras como las cebollas, las lechugas y las legumbres) estaban debidamente provistas de acequias de riego, cuidadosamente atendidas por hortelanos, y bien cercadas para protegerlas de los hurtos y los daños que pudieran causar hombres y animales. Pero esas unidades de producción perfectamente normales tenían su modelo y su sublimación, de carácter más bien recreativo y ostentoso, en el jardín real, en el que se concentraban árboles y plantas or-

namentales, y animales y aves de todo tipo. Esos jardines reales constituyen el modelo del «jardín del Edén», en el que se ambienta la historia bíblica de Adán y Eva (Gén 2:4-3:24). El término hebreo *pardēs* (bab. *pardēsu*, «parque») es de origen persa (*pairidaēza*, «recinto»), y persa también es la máxima difusión de este tipo de jardín cercado. Deberemos atribuir, por tanto, el relato a la Babilonia de época persa; pero conviene tratarlo aquí para no dispersar demasiado el tema del paisaje, que por lo demás se prolonga a través de varios siglos.

El «paraíso» persa cuenta con una larga historia a sus espaldas. Ya en el Egipto del Imperio Nuevo, Tutmosis III (hacia 1450) reunió en una especie de jardín botánico todas las plantas exóticas que sus ejércitos habían recogido en el curso de las expediciones a Siria y Nubia. Y luego los reyes asirios, al menos a partir de Tiglat-pileser I (en torno al 1100), también concentraron plantas exóticas y animales insólitos en sus jardines cercados, como si quisieran materializar de forma ceremonial el control que ejercían sobre el mundo entero, tal como exigía la ideología del imperio universal. En el momento de mayor esplendor del imperio asirio, con Sargón II y Senaquerib, los jardines reales estaban unidos al palacio real, y contenían plantas, animales y edificios característicos del mundo conquistado que exhibían para admiración de la gente. Los paraísos persas continuaron esta costumbre asiria. Por un lado tenemos los paraísos «ceremoniales» anexos a las capitales imperiales, y el de Pasargadas muestra la típica estructura de regadío cuatripartito (de evidente alusión cósmica), reflejada asimismo en los cuatro ríos del Edén bíblico. Por otro lado, la administración persa multiplicó y hasta cierto punto trivializó la institución del paraíso, dotando de ellos incluso a las capitales de provincia y sobre todo difundiendo su forma utilitaria, de hacienda agrícola regia, en la cual se reunían los deseos de recreo y de exhibición, propios del jardín, con los productivos, propios de la hacienda agrícola.

El relato bíblico es ante todo una expresión ulterior del episodio recurrente de transgresión y castigo, situado esta vez en el origen mismo de la humanidad. Pero el paraíso es también símbolo de una condición existencial, marcada por sentimientos contrapuestos de inclusión/exclusión, de protección/exposición, y de comodidad/fatiga. Dentro del paraíso todo es fácil y espontáneo: las aguas de riego, los árboles frutales, los propios habitantes que viven descansados e inocentes. Fuera de él, todo se vuelve difícil y penoso: el espacio abierto se vuelve productivo sólo a consecuencia de un trabajo extenuante. Pero el acceso al jardín está prohibido a los simples mortales, que, por consiguiente, de-

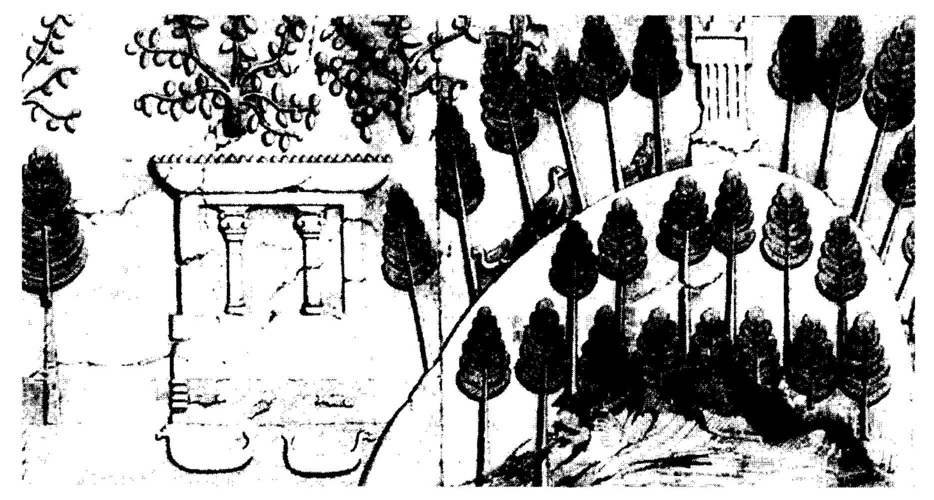


FIGURA 46. *Parque real asirio.*

ben emprender una vida miserable para asegurarse una supervivencia problemática.

Más allá de los valores paisajísticos, la historia del paraíso terrenal es también expresión de la búsqueda vana de la inmortalidad, recurrente en toda la tradición babilónica que la relaciona con las figuras míticas de Adapa y de Gilgamesh. También en estos casos, como en el de Adán y Eva, los personajes arquetípicos habían intentado conseguir la vida eterna, habían estado también a un paso de alcanzarla, suscitando por ello la alarma en el mundo divino, y por fin no habían tenido más remedio que contentarse —para ellos y para sus descendientes— con la mortalidad normal y corriente, obtenida incluso como un premio de consolación regalado por la divinidad. Resultan especialmente evidentes los lazos que relacionan la historia bíblica con la de Adapa. Lo mismo que Adán llegó al conocimiento por consejo de la serpiente y, si además hubiera obtenido la vida, habría sido igual que los dioses, pero tuvo que detenerse al cortarle el paso Yavé, también Adapa, por consejo de Enki, logra acceder al conocimiento, pero no a la inmortalidad que el propio Anu se había resignado a concederle. Pero mientras que Gilgamesh, prototipo de la realeza, y Adapa, prototipo del sacerdocio, obtienen premios de consolación en consonancia con la categoría de cada uno (la fama para el rey, la práctica cultual para el sacerdote), Adán, prototipo de la humanidad, obtiene por su parte (en forma de «maldición») la supervivencia no de él mismo, sino

de toda la humanidad, basada en la reproducción sexual y en el trabajo humano:

> A la mujer le dijo: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará». Al hombre le dijo: «... Por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que eres polvo y al polvo volverás». (Gén 3:16-18)

La ambientación paisajística de la historia de Adán y Eva es, por consiguiente, babilónica, pero de época persa, y en ella se elaboran meditaciones acerca de la moralidad humana, que son de claro cuño babilónico. Los redactores de la historia bíblica debieron de vivir en Babilonia a comienzos de la época aqueménida.

5. El mundo tripartito

Como es habitual entre las gentes de origen tribal, acostumbradas a formalizar las relaciones políticas en términos de parentesco natural o adquirido, los israelitas hacía tiempo que se habían provisto de entramados genealógicos para relacionar entre sí a los epónimos tribales, y habían elaborado una serie de leyendas que justificaban las relaciones jerárquicas entre las tribus y las relaciones de amistad o de rivalidad existentes con los vecinos. Pero ese entramado, por lo demás mudable a lo largo del tiempo debido a las nuevas vinculaciones históricas, había quedado limitado en tiempos de la Cautividad al ámbito de Palestina. Sería sólo la experiencia de la dispersión, provocada por las deportaciones, la que fuera capaz de sugerir y la que permitiera elaborar un árbol genealógico de dimensiones mundiales. Obviamente, la enorme amplitud del cuadro comporta la consiguiente profundidad generacional (y por lo tanto, diríamos nosotros, cronológica), dada precisamente la estructura del árbol genealógico, con ramificaciones exponenciales. Para poder abarcar a toda la población del mundo, era preciso remontarse al antepasado único.

La «tabla de los pueblos» (Gén 10) es justamente la realización de esa genealogía global de todas las gentes que existen en el mundo. El antepasado único no puede ser más que Noé, el único que se libró del desastre universal del diluvio; y la ramificación comienza con sus tres

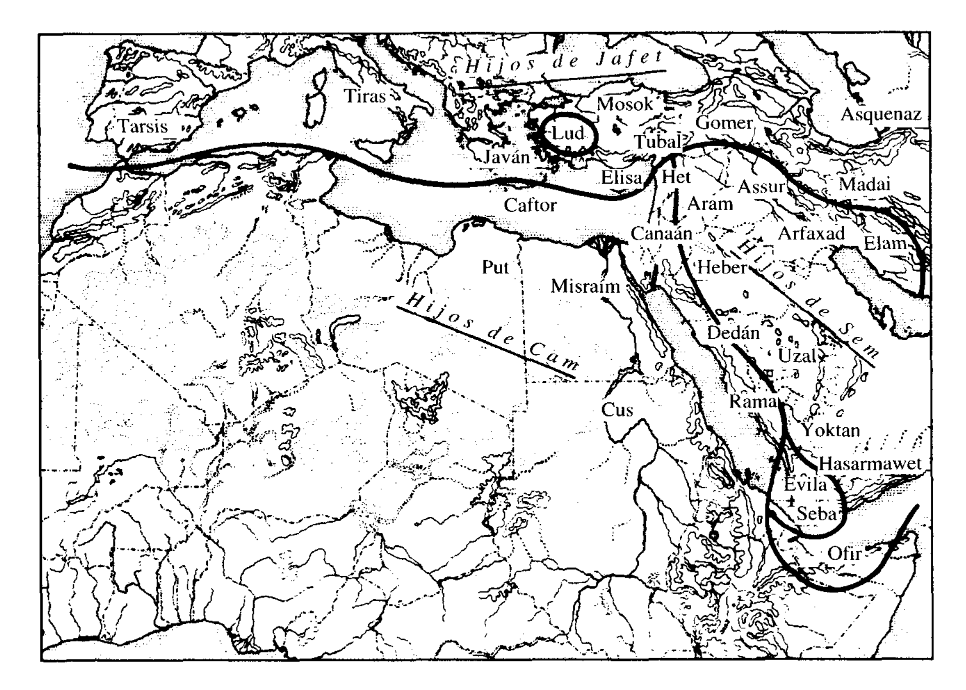


FIGURA 47. *El mundo tripartito: distribución geográfica de la «tabla de los pueblos».*

hijos, Sem, Cam, y Jafet. Las ramificaciones finales abarcan a todo el mundo que podía ser conocido en la época de la redacción del relato, evidentemente con una mayor condensación de pueblos en la zona central (desde el punto de vista del autor), y con una progresiva disgregación hacia una periferia que se disuelve en lo desconocido. Su datación puede circunscribirse grosso modo a una fecha concreta: en una primera aproximación, la «tabla» es posterior a 690, pues cita al faraón egipcio de origen etíope Sabteca (Gén 10:7), y es anterior a 550, pues los persas todavía no desempeñan ningún papel de peso. En una segunda aproximación, resulta preferible una fecha posterior al 610, pues aun conservándose fresco el recuerdo de las ciudades asirias, el escenario general reflejado en ella no se corresponde con el del imperio asirio. Se esboza, por el contrario, ese mundo tripartito que acabó configurándose tras la caída del imperio. Las tres grandes particiones entre los «hijos de Jafet», los «hijos de Sem», y los «hijos de Cam», corresponden en líneas generales a la esfera de hegemonía meda, caldea y egipcia: justamente el escenario del período 600-550. Más en concreto, la transferencia de Lidia a la esfera de Sem (Gén 10:22),

en vez de a la de Jafet (como sería geográficamente más lógico) refleja la enemistad entre Media y Lidia, que culminó en el enfrentamiento de 585. Y lo mismo cabe decir de la transferencia de Elam a Sem (véase también Gén 10:22), que subraya la diversidad de Persia respecto a la confederación meda, que culminará más tarde en el enfrentamiento de 553. Los paralelos bíblicos menos evidentes entre los pueblos se condensan asimismo en Ezequiel (especialmente 38:1-6.13; y también 32:22-30), lo que nos remite a la primera mitad del siglo VI.

No faltan las rarezas incomprensibles, que nos hacen pensar en una trayectoria redaccional bastante fatigosa. Así, Babilonia recibe el nombre de Senaar (Gén 10:10, y de nuevo en 11:2), que es una designación egipcia, y Nemrod, gran cazador y fundador de ciudades mesopotámicas, es colocado entre los «hijos de Cus». En una primera lectura, los caldeos parecen clamorosamente ausentes, pero en realidad deben identificarse (como hace ya *AIud.* 1.144) en Arfaxad (*-kšd*, véase *Kašdîm*, procedente de **Kaldîm*). Por lo demás, en toda la tabla hay un claro predominio de los pueblos tribales, especialmente en la zona árabe, lo que hace pensar en sustanciosas aportaciones de tradiciones genealógicas del área desértica y de los pueblos arabo aramaicos. Los propios hebreos (de Heber: 10:25) se inscriben en este ámbito tribal, a través de una genealogía que relaciona a Arfaxad con Abraham (Gén 11:2.10-26) y que, por consiguiente, pertenece a la misma perspectiva que hará proceder a Abraham de Ur-Kašdîm, «Ur de los caldeos». El país de Canaán (desde Sidón a Gaza) pertenece a los descendientes de Cam, y por consiguiente se incluye en la esfera egipcia. La tabla de los pueblos no es un documento de origen específicamente israelita (Judá e Israel ni siquiera aparecen en ella), sino que más bien podría proceder de un epicentro nordarábigo, próximo a Mesopotamia (¿la Tema de Nabonedo?); en cualquier caso, pertenece a una época y a un ambiente en el que no se veía la necesidad de incluir a un «Israel» en la red de vínculos genealógicos que mantenía unida la *oikoumene* del momento.

6. Genealogías y anticuariado

La tabla de los pueblos, por muy excepcional que sea por la amplitud de su perspectiva, no constituye un documento aislado. Toda la prehistoria de Israel, en la primera parte del Génesis, ya antes del diluvio y hasta los Patriarcas, está compuesta con arreglo al sistema de las

«generaciones» (*tôlēdôt*) y llena de árboles genealógicos de los diversos pueblos que van desgajándose a medida que el relato va aclarando sus orígenes: arameos (Najor: Gén 22:20-24), ismaelitas (Gén 25:12-17), edomitas (Gén 36, con varias listas, acaso de origen dispar). Esas generaciones enlazan la tabla de los pueblos con Adán, el primer hombre, remontándose aguas arriba; pero sobre todo, enlazan aguas abajo con las genealogías tribales israelitas. Además de la función de determinar las relaciones existentes entre los pueblos (contiguos o lejanos), el sistema genealógico tiene también la finalidad de situar en el tiempo, remontándose hacia atrás de generación en generación, toda la historia de la humanidad hasta enlazar con el Diluvio y con la Creación; es decir, tiene una función historiográfica, aunque sea de carácter mítico.

Ese interés genealógico parece una peculiaridad del siglo VI, y no es exclusiva sólo del Oriente Próximo. También en Grecia (verosímilmente por influencia babilónica), las primeras obras «historiográficas» datan de este período y adoptan una forma genealógica: las primeas «genealogías» conocidas, las de Acusilao de Argos, fueron escritas hacia 550, y las más célebres, las de Hecateo de Mileto, hacia 490. También estas obras pretendían enlazar el presente (en la esfera local y urbana) con los orígenes míticos del diluvio y del mundo heroico y divino. No es casualidad que la otra forma embrionaria de historiografía asuma el carácter del inventario geográfico, de la «periégesis». Y también en este sentido la obra de Hecateo se encuadra en el interés paralelo (o mejor dicho, ligeramente anterior) que muestra el Oriente Próximo por la clasificación geográfica de los pueblos, que podemos encontrar en los mapas mentales fácilmente discernibles en la descripción realizada por Ezequiel de la red comercial de Tiro (Ez 27; véase § 8.2) y en la propia tabla de los pueblos, ambas elaboradas en torno al año 600.

Tanto el instrumento de la reconstrucción genealógica como el de la distribución geográfica sirven para mantener bajo control (en sentido mental, cognoscitivo) un mundo que se ha ensanchado demasiado a consecuencia de las actividades comerciales mediterráneas y arábigas y de la entrada en escena del mundo iranio y transiranio, y que al mismo tiempo ha perdido la posibilidad de ser controlado administrativamente como garantizó el imperio «universal» asirio y que se recuperará más tarde con el persa, pero sólo a partir de Darío. En el mundo disgregado del siglo VI, se ponen a punto instrumentos cognoscitivos que permitan una colocación de los diversos grupos étnicos en el doble eje de coordenadas espacial y diacrónico.

En los núcleos duros de la estatalización que habían sobrevivido, esto es, en la Babilonia caldea y en el Egipto saíta, asistimos paralelamente, pero de manera bien distinta, a un marcado interés por el pasado. Sin duda ese interés por el pasado databa de fecha muy antigua: ambos países habían mantenido al día listas de sus reyes durante milenios. Pero con el siglo VI la recuperación del pasado se pone en función de una ansiada restauración «nacional» tras varios siglos de crisis política y cultural y de injerencia extranjera: en Babilonia la crisis había durado (entre altibajos) desde la II dinastía de Isin, pasando por las infiltraciones arameas y luego por el imperio asirio, desde 1025 hasta 625; y en Egipto había durado desde la época tardo-ramesida, pasando por las dinastías libias y la dominación etíope, desde 1100 hasta 665. Cuando tras estas experiencias similares ambos países volvieron a levantar cabeza, las élites políticas locales intentaron adaptarse a sus antiguos modelos. En ambos casos se adoptó un estilo arcaizante (entendido como clásico) tanto en las artes figurativas como en la arquitectura y la literatura, e incluso en la paleografía. En el palacio real de la Babilonia caldea se constituyó un «museo» con las piezas de antigüedad más venerable, y los monarcas se dedicaron a realizar verdaderas excavaciones arqueológicas buscando las inscripciones de fundación de los reyes de Acad. Se llevaron a cabo incluso falsificaciones (más o menos piadosas), para dotar a los patrimonios de los templos de «cartas de fundación» de fecha antiquísima, como el llamado «monumento cruciforme», que pretendía atribuir al rey acadio Man-ishtusu ciertos privilegios y ciertas donaciones al templo de Shamash en Sippar.

Éste es el contexto general, tanto en su vertiente tribal como en la estatal, de ese repentino y notabilísimo incremento del interés por el pasado que caracteriza la época de la deportación de la élite de sacerdotes y escribas judíos a Babilonia. En este clima cultural dicha élite encontró disponibles en buena medida los instrumentos ideológicos y formales necesarios para afrontar el laborioso proyecto de una búsqueda y una reescritura del pasado nacional que diera un sentido a la refundación proyectada y algún motivo de confianza en ella.

7. Nómadas de los montes y del desierto

Como ya hemos indicado, el panorama del Oriente Próximo en los cincuenta años siguientes al hundimiento del imperio asirio comporta una notable expansión del elemento nomadotribal, en sus dos grandes

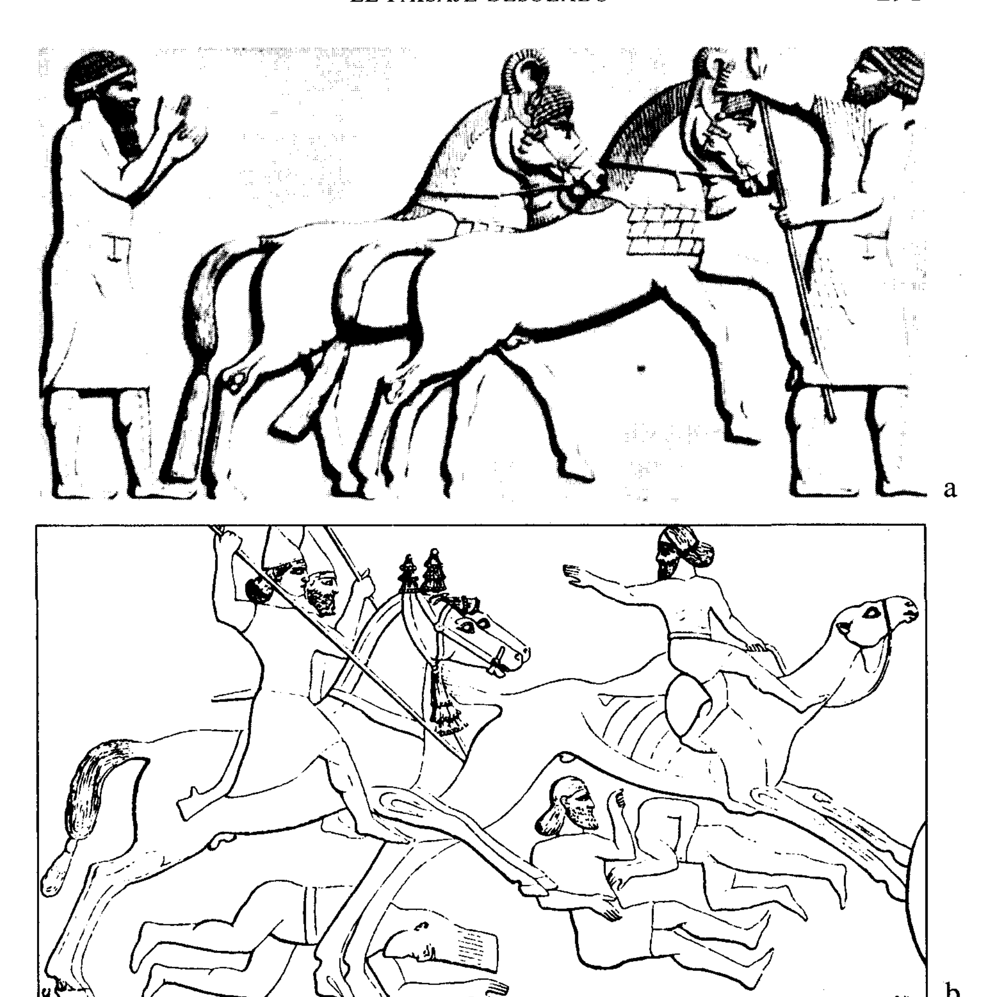


FIGURA 48. *Imágenes asirias de los nómadas. (a) Medos criadores de caballos. (b) Árabes sobre dromedarios.*

bloques, el de los pueblos iranios sobre las tierras altas del norte, y el de los pueblos árabes en el desierto siroarábigo. En los textos históricos asirobabilónicos y bíblicos podemos seguir los hechos de este desarrollo, pero también podemos seguir el rastro a la aparición de imágenes mentales relacionadas con la presión (por lo general amenazadora) que esos pueblos ejercían sobre los territorios agrícolas y urbanizados.

Los nómadas de las montañas iranias habían constituido una amenaza constante para Mesopotamia, que había sufrido periódicamente

las invasiones de guteos, lulubitas y casitas. En época asiria el peigro había quedado confinado a las montañas, pues encontraron el camino cerrado por la fuerte maquinaria defensiva y punitiva puesta en marcha por el imperio. Pero en los márgenes de ese mismo imperio, las tribus iranias fueron creciendo gracias a su capacidad militar y a su unificación política a lo largo del siglo VII, hasta convertirse en un elemento fundamental (y no ya sólo externo) en el cuadro del Oriente Próximo. Con la caída del imperio, los montañeses pudieron de nuevo extenderse por las llanuras: a la gran bajada de los medos (determinante en la caída del imperio), y a otras que se temían, vienen a sumarse noticias más o menos fantásticas acerca de las invasiones de cimerios y escitas. Y sobre todo toma forma la imagen de las «hordas del norte», que ponen en peligro la permanencia del orden y de la propia vida en las tierras invadidas.

El paradigma del enemigo del norte había sido formulado en época muy antigua en Mesopotamia, que limitaba en todo su flanco septentrional con los montes Zagros, y se remonta por lo menos a la caída de la dinastía de Acad bajo los embates de los guteos. En Palestina, el peligro era más lejano, pero el paradigma resultaba tanto más eficaz debido al hecho de que la mayor parte de las invasiones de ejércitos o pueblos extranjeros no podía venir (debido a la configuración misma de la franja levantina) más que del norte. Se confundieron, por tanto, en el mismo paradigma los ejércitos asirios y babilónicos con los invasores nómadas, innumerables, feroces, y enormemente móviles a lomos de sus caballos,

La relativa improbabilidad del peligro nómada septentrional hace que resulte todavía más significativa la aparición del motivo literario de la invasión irresistible y destructiva, cuya más poderosa formulación encontramos en el largo pasaje de Ezequiel (38-39) acerca de Gog y Magog, en el que adquiere tonos apocalípticos, de acontecimiento final:

> Por tanto, profetiza, hijo de hombre, y di a Gog: Así habla el Señor, Yavé: En aquel tiempo, cuando mi pueblo Israel habite confiadamente, ¿te pondrás en camino? Y vendrás desde tus moradas, desde las extremas regiones del septentrión, tú y contigo numerosos pueblos, todos a caballo, una inmensa muchedumbre, un ejército poderoso, que avanzará contra mi pueblo, Israel, como nublado que va a cubrir la tierra. Al cabo de los días yo te haré marchar contra mi tierra, para que me conozcan los pueblos, cuando a sus ojos en ti, ¡oh Gog!, seré santificado. (Ez 38:14-16)

La potencia de las imágenes del oráculo de Ezequiel conferirá al motivo «Gog y Magog» una vida larguísima (hasta el medioevo islámico y cristiano) y producirá famosas expresiones literarias: baste pensar en Alejandro Magno y en el muro de hierro que construyó en el Cáucaso para frenar la amenaza y mantenerla fuera de la *oikoumene* civilizada.

Los nómadas camelleros del desierto son menos temibles que los nómadas montados a caballo de las montañas del norte; son menos extraños por su lengua y por su cultura, están más integrados a través de los contactos comerciales y de otro tipo mantenidos desde fecha remotísima. Están sobre todo muy cerca, pegados a Palestina. También realizan incursiones de saqueo, pero predomina la imagen comercial, precisamente al contrario de los medos, que desarrollan también actividades comerciales, pero sobre los cuales prevalece la imagen destructiva. No cabe duda de que la presencia de los árabes en el Oriente Próximo experimenta una brusca aceleración a lo largo del siglo VII. Anteriormente, las noticias tanto asirias como babilónicas que tenemos de ellos aluden a tribus cuyo epicentro se encuentra en el interior del desierto, y que se califican de caravaneras. Los asirios se hacen con sus ricas mercancías, más como regalos rituales y a través del comercio que por medio de la victoria militar. En tiempos de Asurbanipal se presentan, en cambio, como una amenaza real: entran en la coalición antiasiria, presionan sobre las provincias de Siria, deben ser contenidos mediante expediciones que tienen que adentrarse en el desierto, o mejor todavía deben ser ligados a pactos de fidelidad garantizados por terribles maldiciones. Como en el caso de los medos, la caída del imperio da vía libre a la dispersión de los pueblos árabes por la franja siropalestina. Sus bases siguen estando en Arabia, en Tema y Duma, que en el siglo VI llegan al punto culminante de su primer ciclo de expansión, y que Nabonedo (555-539), no precisamente por estúpida ignorancia, intentará englobar orgánicamente en el reino caldeo, que empieza ya a tambalearse. Pero las infiltraciones en las tierras de Ammón, de Moab y de Edom son también importantes, a juzgar por el oráculo de Ezequiel:

> Así dice Yavé: Puesto que Moab y Seír han dicho: Mirad, la casa de Judá es igual que todas las naciones. Por eso he aquí que yo voy a abrir las espaldas de Moab, y a destruir de un extremo al otro sus ciudades, las joyas de ese país, Bet-Yesimot, Baal-Meón y Quiryatayim. A los hijos de Oriente (los árabes), en vez de los ammonitas, la entre-

> go en posesión, para que no se recuerde más entre las naciones [a los hijos de Ammón]. Haré justicia de Moab, y se sabrá que yo soy Yavé. (Ez 25:8-11)

Así pues, los nómadas árabes se infiltran en el país devastado por los ejércitos babilónicos y se apoderan de él. Se establecen en el sur de Siria, en Galaad y en Moab. El desplazamiento parcial de los edomitas al Negev les permite consolidarse también en el sur de Transjordania. En textos posteriores a la Cautividad (como Núm 31:1-12) amalecitas y madianitas están bien presentes dentro del territorio de Moab, si es que no lo dominan. Quedar ya no es una tribu lejana, sino una pieza del interior del mosaico; e Ismael es para Israel un «pariente» más próximo (un hermanastro) que Moab y Ammón (primos segundos). El esquema genealógico evidentemente no refleja la época de la monarquía, sino la de la diáspora y el retorno, con los ismaelitas plenamente integrados en la peripecia histórica de Palestina.

Por lo demás, ya hemos visto (§ 3.3) que la propia terminología hebrea para designar a la «tribu» pertenece a esta fase, y que fueron las grandes confederaciones árabes tribales del siglo VII-VI (como los ismaelitas y los quedaritas) las que suministraron el modelo para imaginar (y proyectar al pasado, hasta los tiempos fundacionales de la etnogénesis) la existencia de la gran confederación de las doce tribus de Israel, genealógicamente estructurada y unitariamente activa a la hora de invadir las tierras de los pueblos sedentarios.

Segunda parte

UNA HISTORIA INVENTADA

Capítulo 13

LOS QUE VOLVIERON Y LOS QUE SE QUEDARON: LA INVENCIÓN DE LOS PATRIARCAS

1. La caída de Babilonia y el edicto de Ciro

El destierro (*gôlāh*), vivido en un clima de resignación mezclada de esperanza, no fue eterno. Jeremías había exhortado primero a los desterrados a integrarse en el nuevo ambiente y a enfrentarse con espíritu positivo a la nueva vida (véase § 11.2), y a no ilusionarse con la posibilidad de que una actitud más abierta (probablemente tras la subida al trono de Awil-Marduk) permitiera la restitución de los objetos sagrados (Jer 27:16-17). Por último, él mismo profetizó (Jer 25:11-12; 29:10) una duración de setenta años no de la Cautividad, sino de la dinastía caldea, y probablemente lo hiciera cuando el hundimiento del reino de Babilonia era esperado ya por todo el mundo como una cosa inminente: esos setenta años se corresponden perfectamente con el lapso de tiempo comprendido entre 609, fecha de la caída de Asiria, y 539, fecha de la conquista de Babilonia por parte de Ciro.

El ciclo de setenta años para la cólera de Yavé contra su pueblo constituye un motivo típico, y reaparece también en la cólera de Marduk contra su ciudad, Babilonia, en las inscripciones de Esarhaddon (véase el pasaje citado en § 7.6). Es el intervalo de tiempo necesario y suficiente para asegurar un recambio generacional completo entre los culpables de los comportamientos que han provocado la cólera divina y sus nietos inocentes. Para Jeremías (capítulos 50-51), la caída de Babilonia, vista como repetición de la caída de Nínive y de toda Asiria, será obra —como de costumbre— de las bárbaras hordas del norte (Jer 50:41-43), a las que en un principio (estamos en los años 580-570) el

profeta identifica con la confederación de tribus montañesas bajo la hegemonía de los medos (Jer 51:11-27), identificación que luego será reinterpretada (y en parte reescrita) como una alusión a los persas de Ciro. En cualquier caso Babilonia es castigada con la misma suerte que ella había hecho correr a tantos pueblos, y en particular a Judá, si bien, a la hora de la verdad, Ciro se guardará muy mucho de destruir la ciudad y de derribar a Marduk, como había anunciado o esperado Jeremías (50-51):

> Así habla Yavé de los ejércitos [Sebaot]:
> La ancha muralla de Babel
> será enteramente arrasada;
> sus altas puertas, quemadas.
> Trabajaron en vano los pueblos,
> y las naciones para el fuego se han cansado. (Jer 51:58)

También el Deutero Isaías consideraba que la señal segura del aplacamiento de la cólera divina habría venido dada por la caída de Babilonia, y por lo tanto atribuyó a Ciro el papel de salvador. Al escribir en la época misma en la que estaban produciéndose los acontecimientos (una generación después de Jeremías), el Deutero Isaías sabía perfectamente que los tiempos habían cambiado respecto al viejo paradigma: Babilonia no será arrasada como Nínive, y Ciro no es un destructor furioso, sino un rey justo enviado por Yavé para llevar a cabo una acción milagrosamente pacífica:

> Así dice Yavé a su ungido (*māšîaḥ*), Ciro,
> a quien tomé de la diestra,
> para derribar ante él las naciones,
> y yo desceñiré las cinturas de los reyes,
> para abrir ante él las puertas,
> y para que no se cierren las entradas.
> Yo iré delante de ti
> y allanaré los ribazos.
> Yo romperé las puertas de bronce
> y arrancaré los cerrojos de hierro.
> Yo entregaré los tesoros escondidos
> y las riquezas de los escondrijos,
> para que sepas que yo soy Yavé,
> el Dios de Israel, que te llamó por tu nombre. (2 Is 45:1-3)

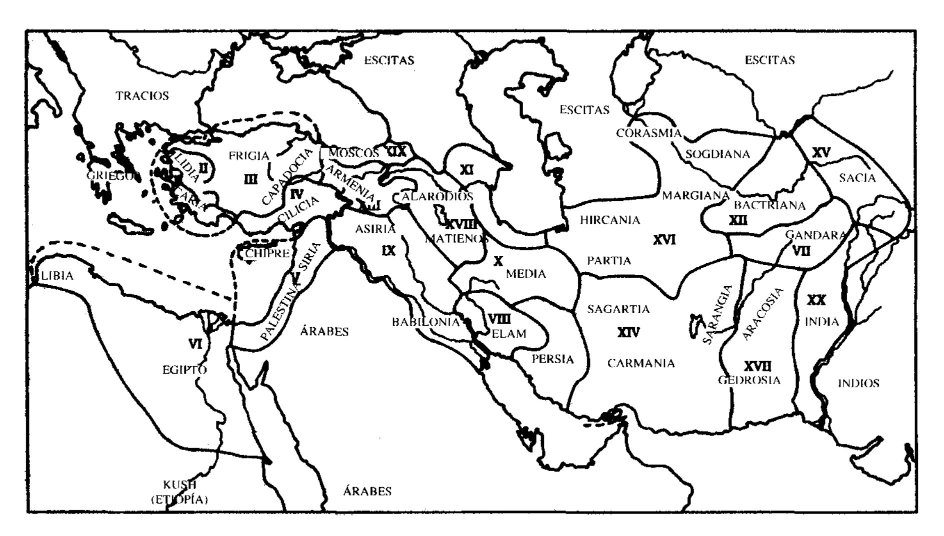


FIGURA 49. *El imperio persa en tiempos de Darío I. I-XX: secuencia de las satrapías según Heródoto III, 89-94.*

La aparición de Ciro marca, pues, un momento de grandes esperanzas para los desterrados. Esperanzas no infundadas, al menos desde el observatorio de Babilonia, ya que Ciro se presenta a los habitantes de esta ciudad como aquel que viene a restaurar el culto local de Marduk, que concede exenciones y la libertad a la población babilonia, y que pone fin a las imposturas y a las impiedades del último soberano caldeo, Nabonedo. Del mismo modo que el clero babilonio hizo suya la explicación de los acontecimientos (propuesta por el propio Ciro: ANET, pp. 315-316), según la cual había sido el mismísimo Marduk el que había levantado contra Babilonia a los pueblos del norte y al rey-libertador Ciro, también es comprensible que los sacerdotes judíos residentes en Babilonia llegaran a formular unas esperanzas análogas, las esperanzas de un Ciro que actúa por mandato de Yavé, devuelve la libertad a los judíos y permite la reanudación del culto de Yavé. Los setenta años de Jeremías parecían haberse cumplido puntualmente. El «siervo de Yavé» anuncia con entusiasmo el «nuevo éxodo» desde Babilonia, modelado a partir del éxodo mítico fundacional desde Egipto (2 Is 49).

Las condiciones políticas, por lo demás, eran bastante diferentes. Ciro necesitaba el favor del clero y del pueblo de Babilonia para apoderarse, casi sin usar la fuerza, del reino más poderoso de la época y para dar vida así a su imperio universal. No tenía necesidad, en cam-

bio, del favor de los sacerdotes yaveístas, y verosímilmente no tenía ni la menor idea de los problemas relativos al templo de Jerusalén. También tiene muy poco que ver con las esperanzas de redención la repercusión de la religión zoroástrica: aparte de que no sabemos si Ciro era realmente seguidor de Zoroastro o no, el monoteísmo (especialmente en la forma dualista) suele ser por regla general menos tolerante y respetuoso con las religiones ajenas que el politeísmo. Y de hecho las divinidades no zorástricas serán relegadas a la vertiente oscura de la mentira, de la injusticia y de la maldad. Bien es cierto, en cambio, que la dimensión ampliada del imperio, su estructura más diversificada y su mayor disponibilidad a utilizar formas de gobierno local constituyeron otros tantos factores que condujeron a un clima de mayor apertura y libertad de culto. Pero eso los profetas que tanto entusiasmo mostraban con la llegada de Ciro no podían comprenderlo todavía.

Lo cierto es que un par de siglos después se imaginó que Ciro había promulgado inmediatamente, ya durante el primer año de su reinado en Babilonia, un edicto que autorizaba el regreso de los desterrados y la reconstrucción del templo de Yavé. El edicto (cuyo presunto texto reproduce Esdras 1:2-4) es desde luego falso, como demuestran tanto el análisis formal del mismo como sus anacronismos. Y lo mismo cabe decir del segundo edicto del propio Ciro (reproducido en Esdras 6:3-5), que habría sido encontrado en los archivos persas en tiempos de Darío, y que contenía incluso las medidas y los detalles técnicos y financieros del nuevo templo. Estos edictos fueron falsificados y sacados a colación en época bastante posterior, cuando se pensó que servían para conferir garantías y privilegios imperiales al templo ya construido, y para contrarrestar las pretensiones del templo rival de Samaria.

Pero en realidad, el regreso no tuvo lugar en tiempos de Ciro, y Zacarías (cuyas profecías datan del segundo año de Darío, 520) refiere el sentimiento generalizado de esperanzas hasta ese momento defraudadas:

> ¡Oh Yavé de los ejércitos [Sebaot]!, ¿hasta cuándo no vas a tener piedad de Jerusalén y de las ciudades de Judá, contra las que estás irritado desde hace setenta años? (Zac 1:12)

Efectivamente, en 520 los setenta años ya habían pasado, aunque empezáramos a contarlos a partir de la deportación de 589. Y efectivamente se produjo entonces un retorno importante, encabezado por Zo-

robabel, que dará inicio a la reconstrucción del templo (véase § 16.1; 17.3).

Más fiables —si no por la autenticidad del texto, sí al menos por el carácter verosímil de su contexto histórico— son los edictos promulgados por Artajerjes permitiendo el regreso del grupo encabezado por Esdras (Esd 7:12-26), y las autorizaciones concedidas por el mismo Artajerjes para el regreso del grupo dirigido por Nehemías (Neh 2:7-8). Y estamos ya a mediados del siglo V. Podemos asimismo tener por seguro que también el grupo que volvió con Zorobabel y Josué en tiempos de Darío contaba con las debidas credenciales. Así pues, a pesar del defectuoso conocimiento que de la cronología dinástica de los Aqueménidas tenían los redactores de los libros de Esdras y Nehemías, podemos admitir como creíble el panorama de un regreso escalonado en el tiempo, al menos entre 539 y 445, primero (en tiempos de Ciro) de manera informal, en el clima de una libertad de acción genérica de los grupos deportados por una dinastía que ya no tenía el poder, y luego sucesivamente con la autorización formal de los emperadores.

Veremos más adelante —uno tras otro— los problemas relativos a la organización política que pretendían darse los repatriados, a la historia de la construcción del segundo templo, a la aparición de los sacerdotes en el papel de guías del pueblo, y la concreción de las normas jurídicas y consuetudinarias distintivas de la nueva etnia llamada «Israel». Pero la primera cuestión que debemos examinar es el de la interacción entre los grupos de repatriados y la población con la que se encontraron en Palestina, y la de las enormes dificultades que comportó el retorno en el plano legal, en el plano ético, y en el plano de la autoidentificación nacional.

2. Los grupos de los repatriados

Los grupos que retornaron no podían ser muy consistentes, sobre todo si tenemos en cuenta que su vuelta se produjo escalonadamente a lo largo de por lo menos todo un siglo. Nabucodonosor no había deportado a más de diez mil personas en 598 y (supongamos) a otras tantas en 587. Éstos doblarían como mucho su número a lo largo de las dos generaciones que pasaron en el destierro. Pero no todos volvieron. Quizá lo hiciera sólo una minoría. En cambio, es probable que se les sumaran otras personas, quizá con credenciales genealógicas no siempre en regla (véase Esd 2:59-63 o Neh 7:61-65). En la Babilonia de la

Cautividad los responsables (ancianos y sacerdotes) de la comunidad judía elaboraban y mantenían actualizadas listas de los miembros que pertenecían legítimamente a la comunidad. Ezequiel amenaza a sus adversarios en los siguientes términos:

> ni serán inscritos en el libro de la casa de Israel ni volverán a la tierra de Israel (Ez 13:9)

La alusión a la tierra (*'ădāmāh*, no *'ereṣ*) hace pensar en listas de familias (casas), pero también de bienes inmuebles. De todos modos, se ve perfectamente que esas listas podían ser también enmendadas y manipuladas por motivos políticos, y los que eran eliminados de ellas no tenían derecho al regreso. En estas condiciones resulta muy difícil hacer cálculos fiables.

En esa inseguridad se sitúa, no obstante, un documento que suministra unos datos al menos en apariencia precisos: la lista de los repatriados que ofrecen con bastantes coincidencias, aunque con algunas variantes, tanto Esdras (2) como Nehemías (7). Bien es cierto que los libros en cuestión son, como ya hemos referido, tardíos y que están llenos de equívocos, unos involuntarios (es decir, debidos a la ignorancia) y otros voluntarios (es decir, intencionados). Pero las listas de los «sionistas» tienen bastantes posibilidades de ser fiables, de derivar de documentos originales. Probablemente sumen entre unas y otras varios grupos de repatriados (el de Zorobabel y Josué, el de Nehemías, y varios otros), y quizá las variantes de algunas cifras entre las dos versiones se deban a su carácter de fichero constantemente actualizado. Es un tipo de documento que por su extraordinaria importancia legal puede ser o completamente auténtico o una falsificación absoluta. Las cifras y los topónimos ofrecen un cuadro bastante realista, por lo que resulta preferible la opción de la autenticidad.

Sin pasar a más detalles (los números varían, algunos grupos no son tenidos en cuenta, y los sumandos no se corresponden con el total de la suma), aparecen registrados casi veinticinco mil laicos y otros casi cinco mil individuos entre sacerdotes y personal subalterno del templo, más cerca de siete mil quinientos siervos, lo que arroja un total de alrededor de cuarenta mil personas. Si damos la lista por buena, se trataría casi del doble de los que fueron deportados en tiempos de Nabucodonosor.

Pero el análisis topográfico resulta más interesante. Ante todo, los repatriados proceden de Jerusalén (es decir, sus abuelos residían allí; y

esto vale para todo el personal relacionado con el culto) o de las pequeñas ciudades y aldeas de Judea (territorios tribales de Judá y Benjamín). Las cifras de los asentamientos menores (o sea, exceptuando Jerusalén) son modestas, señal también de fiabilidad: por ejemplo 123 de Belén, 62 de Rama y Gueba, 122 de Mijmas, 223 de Bétel y Ay, 345 de Jericó, etc. A diferencia de estos pequeños grupos originarios de ciudades pequeñas (calificados unas veces de «hijos de» y otras de «varones de»), los grupos más importantes son definidos por su clan o epónimo de origen (siempre «hijos de» más un nombre de persona), del tipo «Hijos de Paros, 2.172» o «Hijos de Senaa, 3.930»: ¿Son todos de Jerusalén? ¿Y cómo llegaron a constituirse estos clanes tan numerosos? En un caso («Bigvaí: 2.056») se trata de un jefe de grupo, que ha registrado como si fuera su clan a toda la caravana de repatriados encabezada por él. Luego hay algunos grupos numerosos con especificación de su procedencia geográfica: 2.812 de Pahat Moab (la provincia de Moab) y dos veces 1.254 de Elam: ¿Cómo confluyeron estos grupos no genealógicos, que fueron aceptados como israelitas auténticos? De unos pocos elementos (seiscientas cincuenta personas) se dice que no estaban en condiciones de demostrar su pertenencia a clanes israelitas, pero que fueron también agregados, aunque en una posición marginada. Así pues, la mayor parte de los repatriados laicos son registrados por corporaciones gentilicias sólo en apariencia, pues en realidad derivan de las modalidades organizativas del reclutamiento de repatriados.

En cualquier caso, al final de la lista (tanto Esd 2:70 como en Neh 7:72) se dice que los sacerdotes, los levitas y una parte del pueblo (que debe de corresponder a los grandes agrupamientos no topográficos) se establecieron en Jerusalén, mientras que los criados del templo y los israelitas originarios de localidades concretas se establecieron en sus respectivas ciudades. Si fue eso lo que sucedió, los repatriados ocuparon en gran parte Jerusalén, mientras que unos pocos centenares de personas se instalaron en las aldeas y pequeñas ciudades circundantes, en un radio de unos 20-25 km entre Bétel y Jericó por el norte y Belén por el sur. No regresó nadie de Hebrón ni de Berseba: ya se sabía que ese territorio estaba por entonces en manos de los edomitas. De la Sefelá regresó sólo un grupo originario de Lod: ya se sabía que las llanuras occidentales estaban por entonces en manos de las ciudades de la costa. La tierra de Judá a la que regresaron los repatriados era esencialmente la del reino de Sedecías, no la del reino más extenso de Ezequías, de Manasés, o de Josías. Los grupos «topográficos» (con los do-

cumentos de propiedad de las tierras de sus abuelos en la mano) eran unos pocos centenares; la mayoría era de origen topográficamente oscuro, y se volcó en su totalidad sobre Jerusalén.

La reconstitución de un «núcleo nacional» judaico se produjo, pues, sólo en parte a través del regreso de los desterrados, y en una parte mayor aún, con el paso del tiempo, a través de su acumulación y su crecimiento *in loco*. En el territorio en el que se reasentaron (Benjamín y el norte de Judá), si los repatriados eran relativamente pocos, los que se habían quedado tampoco debían de ser muchos. Respecto a ellos cabían dos estrategias, una de avenencia y de fusión, y otra de rechazo. Más adelante veremos que tenemos indicios de la existencia de un serio debate al respecto, pero las fuentes que conservamos son por lo general fruto de la postura partidaria del rechazo, que fue la que se impuso. Nada insignificante debió de ser la influencia de la cuestión jurídica en torno a la posesión de las tierras, de las cuales los repatriados debían de tener títulos de propiedad, pero que habían sido ocupadas por los que permanecieron. Las fuentes posteriores (especialmente cuando son de redacción sacerdotal) pasan por alto estos aspectos materiales, prefiriendo sublimar a nivel ideológico el rechazo de los que se quedaron, como si les estuviera bien empleado debido a su mezcla —matrimonial y cultural— con los idólatras no yaveístas.

Pero a la hora de valorar el triunfo de los que volvieron y la marginación de los que se quedaron conviene recordar sobre todo el estatus social y el peso cultural de cada grupo. Los deportados habían sido gentes que pertenecían a los círculos palaciegos (es decir, la clase «política»), el personal del templo de Jerusalén (sacerdotes y escribas), y los propietarios de tierras. Los que se habían quedado eran los miembros de las comunidades de aldea, los campesinos pobres y los siervos a los que los babilonios habían dejado en su sitio para que cultivaran la tierra. Los repatriados habían elaborado durante el destierro una ideología «fuerte», basada en el nuevo pacto, en el exclusivismo yaveísta, y en «el resto que vuelve» (*šĕ'ār yāšûb* es el nombre que Isaías había dado a su hijo: 1 Is 7:3; véase 10:21). Tenían una determinación fanática, contaban con jefes y con una estructura paramilitar, tenían una clase culta (los escribas que regresaron de Babilonia introdujeron en Palestina la escritura aramea en sustitución de la fenicia, empleada hasta entonces), disponían de medios financieros, y contaban con el apoyo de la corte imperial. Los que permanecieron eran incultos y analfabetos, estaban disgregados y carecían de líderes, eran pobres y

no tenían esperanzas, ni proyectos, ni Dios. El resultado del enfrentamiento estaba claro desde el comienzo.

3. El «pueblo de la tierra»

Para designar al campesinado de los que se habían quedado se impuso la expresión «pueblo de la tierra» (*'am hā'āreṣ*), que por lo demás tenía a sus espaldas una larga historia. En época monárquica había servido para designar al sector (mayoritario con mucho) de la población del reino que no formaba parte del círculo palaciego, de los «siervos del rey». En términos jurídicos y económicos se trataba de la población libre que tenía medios de producción propios, que estaba organizada por familias y clanes locales, y sobre la cual se había instalado políticamente el palacio real con toda su organización burocrática. El «pueblo de la tierra» intervenía en la vida política sólo con motivo de ciertas crisis particulares, cuando la continuidad dinástica se veía en peligro o no había nadie capaz de garantizar el ejercicio legítimo del poder: así ocurrió en el caso de las crisis relacionadas con la usurpación de Atalía y luego con el asesinato de Amasías (§ 6.2), a la muerte de Josías en el campo de batalla, y más tarde con el asesinato de Amón (§ 8.3). Entonces había sido el pueblo de la tierra (evidentemente por medio de sus representantes: «ancianos» y jefes de clan) el que había hecho de garante, el que había estipulado o renovado el contrato (*bĕrît*) con el nuevo rey. Pero aparte de esos casos en los que se había producido un vacío de poder, el pueblo de la tierra había permanecido normalmente pasivo y confiado en la labor del rey.

Este empleo de la expresión «pueblo de la tierra» para designar en conjunto a los «súbditos» está atestiguado todavía en época persa en Biblos —donde no hubo deportación, ni destierro, ni regreso—, con Yehawmilk, cuando dice: «¡Ojalá la Señora de Biblos me conceda el favor de los dioses y del pueblo de la tierra!» (SSI III 25:9-10). Pero en hebreo, en el ambiente de la Cautividad, el término cambió de valor: como los deportados eran en buena medida miembros de la élite palaciega y sacerdotal, mientras que gran parte de la población «libre» se había quedado en su sitio, se generalizó entre los deportados la costumbre de denominar «pueblo de la tierra» a los que se habían quedado. Y naturalmente las connotaciones eran tan importantes como el significado técnico o más: la relación entre el «pueblo» y la «tierra» aludía sin duda a la cuestión de quién era el ocupante legítimo del te-

rritorio, y sobre la base de qué títulos o credenciales, humanas o divinas, lo era (volvía a plantearse la cuestión del pacto y de la identificación del verdadero «resto», véase § 11.4). El campesinado fue considerado una especie de anexo físico de la tierra, sin voz ni derechos propios.

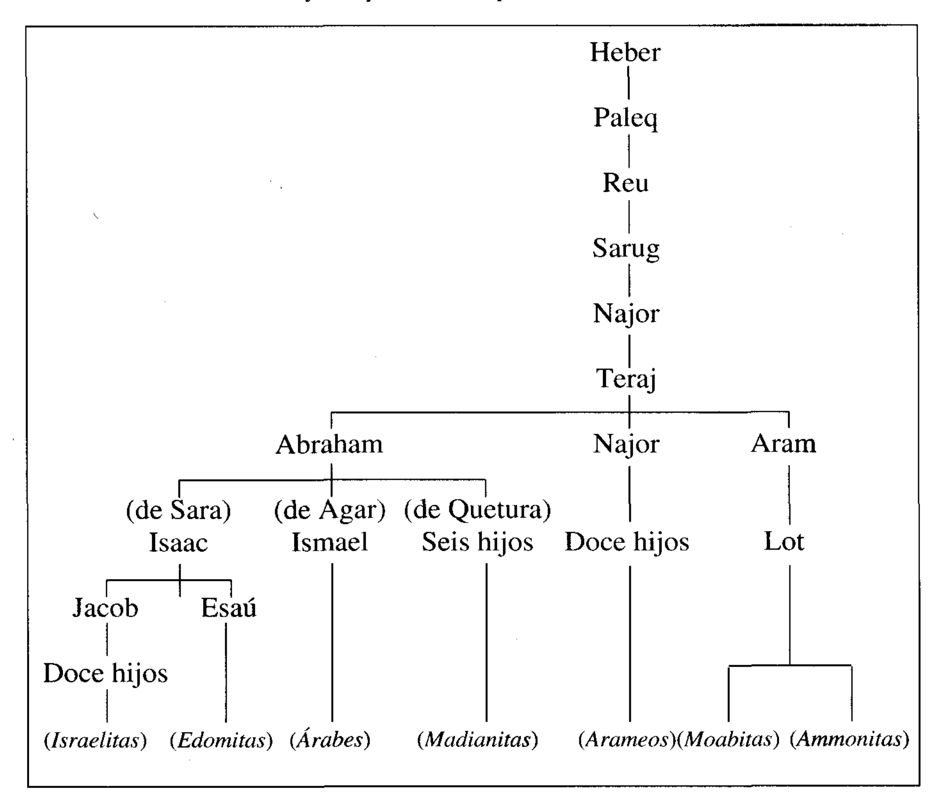
Una vez de vuelta en Judea, los repatriados aplicaron la expresión «pueblo de la tierra» a los residentes: judíos no deportados o no emigrados, israelitas del norte no deportados, todos yaveístas y miembros a primera vista de la comunidad israelita que se pretendía reconstruir; pero también carentes de las nociones cultuales e ideológicas que los repatriados habían elaborado durante el destierro. Se abrió paso así una acepción de exclusión, en vez de la de pertenencia que siempre había caracterizado al término «pueblo»: antes de la Cautividad se contraponía normalmente *'am*, «el (nuestro) pueblo» a *gôyîm*, «las gentes/naciones (extranjeras)».

Con los textos posteriores a la Cautividad más avanzados (Esdras y Nehemías, Crónicas) se impone finalmente un valor étnico, evidenciado por el uso del plural «los pueblos de la tierra» o también «los pueblos de las tierras», para designar a las naciones diferentes de la israelita: samaritanos, edomitas, ammonitas, y todos los que ocupaban partes del territorio que habría debido de ser israelita, que no guardaban el sábado ni los demás rasgos distintivos de la observancia yaveísta, que se oponían a la reconstrucción del templo, y que intentaban por todos los medios obstaculizar la labor de restauración nacional y religiosa de los repatriados. Con esos pueblos de la tierra netamente extraños no debían contraerse matrimonios mixtos. Por otra parte, del uso sacerdotal deriva a todas luces el empleo rabínico del término, para designar a todos los que no reconocen o no observan la ley divina.

4. La fundación mítica del reasentamiento

El conflicto de estrategias políticas y de intereses materiales entre núcleos de repatriados y comunidades locales generó la creación de cartas de fundación míticas relativas a los títulos de propiedad de la tierra en sentido lato. Del mismo modo que en la esfera individual era necesario poder aducir títulos de propiedad o al menos genealogías familiares detalladas de cada clan y de cada aldea, también toda la operación del regreso de los desplazados debía basarse en su capacidad de

TABLA 9. *Las genealogías patriarcales (Gén 11 ss.) y los pueblos emparentados.*



remitirse a tradiciones autorizadas que atribuyeran la tierra de Canaán a las tribus de Israel y que identificaran como legítimos herederos de las tribus a los núcleos de repatriados y no a las comunidades de los que se habían quedado. Por otra parte, resulta muy significativo comprobar cómo el término *nāḥălāh*, «propiedad hereditaria», típico de los textos de redacción deuteronomista, fue siendo sustituido por *'ăḥuzzāh*, «posesión (inmueble)», típico de los textos de redacción sacerdotal, y ese cambio parece marcar el paso de una reivindicación legal a una toma de posesión.

Aunque la documentación disponible —sin duda reescrita según la óptica de la parte vencedora— no permite del todo reconstruir las diversas posturas ideológicas que se enfrentaron, es evidente en cualquier caso que debió de existir un enfrentamiento, habida cuenta de lo distintos que eran los intereses de las partes en litigio y de las estrate-

gias que podían seguirse dentro de una misma parte. Además del evidente conflicto entre los que volvieron y los que se habían quedado, igualmente importantes fueron los conflictos existentes dentro un grupo y otro. Entre los repatriados estaban enfrentadas la postura de los partidarios de una clausura drástica de la comunidad de los repatriados «incontaminados» frente a los residentes irremediablemente comprometidos con el ambiente ajeno, y otra muy distinta, la de los que se mostraban favorables a llegar a un compromiso y veían con buenos ojos una asimilación de los grupos que respondieran a los requisitos mínimos de naturaleza étnica y religiosa. Es probable que la actitud blanda fuese la que prevaleciera entre los primeros grupos de repatriados, mientras permaneció viva la opción monárquica (y queda reflejada en los textos, sobre todo deuteronomistas, que establecen una clara distinción entre el exterminio de los cananeos extraños y la asimilación del pueblo de la tierra); y que luego prevaleciera la actitud dura con la llegada de los grupos de Nehemías y Esdras y el predominio de la ideología sacerdotal. Pero también entre los residentes las posibles estrategias debieron de ser distintas entre los no israelitas capaces de apoyar una acción de rechazo fuerte (incluso con operaciones militares), y el pueblo de la tierra que habría preferido una asimilación (como veremos mejor más adelante, véase §§ 17.3 y 18.5).

La postura que resultaría vencedora con el paso del tiempo y que, por lo tanto, tiene una representación más abundante en los textos que nos han sido transmitidos, fue la del enfrentamiento duro. El mito de la fundación más acorde con esta postura fue el de la conquista de la tierra prometida por parte de los repatriados de la cautividad en Egipto, guiados por Josué. La veremos en el próximo capítulo. Pero hay otro mito de fundación pertinente y autorizado, situado en la época de los Patriarcas, los antepasados epónimos de las doce tribus y sus padres comunes, Abraham, Isaac y Jacob.

En este segundo caso el mito resultaba bastante débil para justificar el derecho de conquista por parte de los repatriados, y era así por varios motivos. Ante todo, y de un modo más bien banal, porque se remontaba a una época remotísima, cuyo carácter legendario era evidente y, por lo tanto, más apto para ofrecer una justificación mítica que jurídica. En segundo lugar, porque hablaba de unas presencias de tipo seminómada por parte de pequeños grupos pastorales, que no excluían ni mucho menos la presencia en el país de otros habitantes, sino que más bien suponían la coincidencia de unos y otros. Y por último, porque se remontaba a una época anterior a la constitución de un pueblo

(por no hablar de un estado) de Israel y a la ocupación de cada región en concreto por parte de cada tribu en concreto.

El mito de fundación de los Patriarcas se prestaba, en cambio, muy bien a sostener la postura de los que fomentaban la coexistencia. Abraham había sido «(extranjero) residente y huésped» en la tierra de Canaán (Gén 23:4, *gēr wĕtōšāb*), y por lo tanto era comprensivo con la postura de los actuales (extranjeros) residentes y huéspedes. Abraham tuvo que comprar la parcela de tierra en la que puso la tumba de su familia, y lo hizo con arreglo a un «contrato dialogado» en el que se perciben ecos de los contratos de época neobabilónica (Gén 23), pagando en último término un precio desorbitado con el fin de subrayar su superioridad respecto al vendedor, tan amable como avaro. También Isaac tuvo que comprar cerca de Siquem una parcela en la que plantar sus tiendas (Gén 33:18-20). La posesión de los pozos del Negev occidental tuvo que ser discutida y luego negociada con el rey de Guerar (Gén 26:15-33). Todas las propiedades inmuebles tuvieron que ser adquiridas de una en una. Sólo los pastos y el ganado pertenecían indiscutiblemente a los Patriarcas, pero en momentos de escasez era preciso recurrir al buen entendimiento con los gobernantes de los países de refugio, en la llanura de la Sefelá o incluso en Egipto. Resulta, pues, evidente, la sensación de complementariedad y colaboración imprescindibles.

El paisaje político que se desprende de las sagas patriarcales es, desde luego, más bien irreal y enrarecido: aparte de la figura reiterada de Abimelec, rey de Guerar, que desempeña una función narratológica concreta en las historias de la esposa-hermana, las autoridades políticas del país están virtualmente ausentes o son representadas por personajes ficticios (como el Siquem de Siquem) o sospechosos (como el Melquisedec de Jerusalén, véase más abajo). El país da la impresión de estar bastante vacío por dos razones: por la incapacidad de los autores de representar en términos concretos y realistas un paisaje político de lo que nosotros llamaríamos la Edad del Bronce Medio (que había sido testigo de la culminación del proceso de urbanización de Palestina), y sobre todo por la influencia del modelo presente y real en aquellos momentos, de un territorio demográficamente enrarecido, sometido en parte a un nomadismo de retorno, y políticamente dependiente de una entidad (el emperador lejano) que no podía desempeñar ningún papel en el relato.

Desde luego la impronta del punto de vista de los repatriados está bien presente, sobre todo en el concepto básico de la promesa (*šĕbûʼāh*).

Nótese que la promesa divina se refiere sobre todo a la multiplicación de la descendencia futura, poniendo de manifiesto la preocupación por la adecuación numérica necesaria para ocupar con éxito una tierra prometida por Dios (o por el emperador persa), pero ocupada por otros:

> Sigue habitando (*gûr*) en esta tierra, donde yo te diga; peregrina por ella, que yo estaré contigo, y te bendeciré, pues a ti y a tu descendencia daré todas estas tierras, cumpliendo el juramento (*šĕbû'āh*) que hice a Abraham, tu padre, y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo, y le daré todas estas tierras, y se gloriarán en tu descendencia todos los pueblos de la tierra, por haberme obedecido Abraham y haber guardado mi mandato, mis preceptos, mis ordenaciones y mis leyes. (Gén 26:3-5; véase previamente 12:2; 15:5; 17:6; 18:17-19; 22:16-18; etc.)

También el viaje arquetipo de Abraham desde Ur de los caldeos hasta Jarrán y Palestina refleja el episodio del regreso y el punto de vista de los repatriados (o al menos de sus mandatarios). Abraham representa una especie de mensaje promocional para los que quisieran volver de Caldea a Palestina, para afrontar con éxito en este país todos los problemas relacionados con la convivencia con otros pueblos, y con la creación de un espacio económico y político propio.

Pero subsiste la impresión de que las historias conservan no pocas huellas de las posiciones propias del ámbito de los residentes, entremezcladas después y presentadas de manera distinta en un documento organizado de forma que resulte compatible con las posturas de los repatriados. A la teoría del exterminio total de los otros hay quien opone la objeción de que no es justo exterminar a quien no ha hecho nunca (no nos ha hecho nunca) nada malo. Abimelec de Guerar, que de culpable no tiene nada, pregunta explícitamente: «¿Matarías así al inocente?» (Gén 20:4). La objeción es silenciada con la respuesta de que entre los extranjeros no hay inocentes (véase el episodio de Sodoma), pero queda al menos la huella del debate. Piénsese también en Agar, la esposa egipcia de Abraham (Gén 16:3), sin ninguna censura al comportamiento del patriarca. Piénsese en el viaje de éste en compañía de Lot (Gén 12:4) y sus reiteradas intervenciones (con ocasión de la expedición de los reyes de oriente, Gén 14, y luego con ocasión de la destrucción de Sodoma, Gén 18-19) en favor de su sobrino, antepasado de los que más tarde se convertirán en enemigos acérrimos de Israel. Piénsese más en general en las relaciones de familia que, según se dice, mantenían los antepasados de hebreos y arameos, árabes y edomitas, ammonitas y moabitas. Y piénsese en el futuro papel de la descenden-

cia de Abraham como trámite de una bendición divina que se extiende a todos los pueblos de la tierra.

5. AMBIENTACIÓN DE LAS HISTORIAS PATRIARCALES

El mundo patriarcal, situado de algún modo fuera del tiempo por la tipología de las historias que lo representan, es expuesto, sin embargo, en una narración continua, está encuadrado en una secuencia genealógica, y sobre todo es concebido como una pieza esencial de una historia (dentro del esquema de promesa y cumplimiento) funcional para la fundación ideológica de Israel. Pero esa narración continua, esa interpretación orgánica de historias tradicionales, ¿de cuándo data? Los profetas (y los textos) anteriores a la Cautividad no conocen a Abraham y en general utilizan el término «padres» para designar a la generación del Éxodo. Conocen, en cambio, sobre todo a Jacob (y evidentemente a la casa de José) para referirse al reino del norte y a las tradiciones que habían confluido en él (véase especialmente Os 12:3-7.13-15). Amós conoce también a Isaac (7:9.16) además de José (5:6.15; 6:6), siempre para referirse al reino del norte; y Jeremías conoce a Raquel (madre de Efraím y Manasés), que llora y no quiere ser consolada (31:15).

Todavía Ezequiel (20:5) al comienzo de su repaso histórico de las infidelidades de Israel empieza por el juramento divino de hacer salir de Egipto a la casa de Jacob, e ignora (o al menos no tiene en cuenta) los pactos anteriores, de época patriarcal. Pero precisamente en tiempos de Ezequiel comienzan las alusiones cada vez más frecuentes de los profetas a los Patriarcas, empezando por Abraham. En la óptica de la diáspora, Jeremías (30:10; 46:27-28) ve a Jacob vivir tranquilo, de regreso de unas «tierras lejanas» que Yavé le ha dado; y análogamente el Deutero Isaías (41:8; 44:21) lo hace volver «de los confines de la tierra». Miqueas (7:20) y de nuevo el Deutero Isaías (29:22, 41:8) conocen a la pareja Abraham-Jacob, pero Jeremías (33:26) conoce también toda la secuencia Abraham-Isaac-Jacob. Un pasaje tardío de Isaías, cuando ya se ha producido el retorno, parece aludir a las disputas entre repatriados y residentes, cuando el profeta se lamenta (3 Is 63:16) de que «Abraham no nos conoce ni Israel nos reconoce».

Al mismo tiempo que se multiplican las citas en los profetas de la Cautividad, va cogiendo forma, por obra de la historiografía deuteronomista, con su insistencia en el pacto, el relato continuado de sus ges-

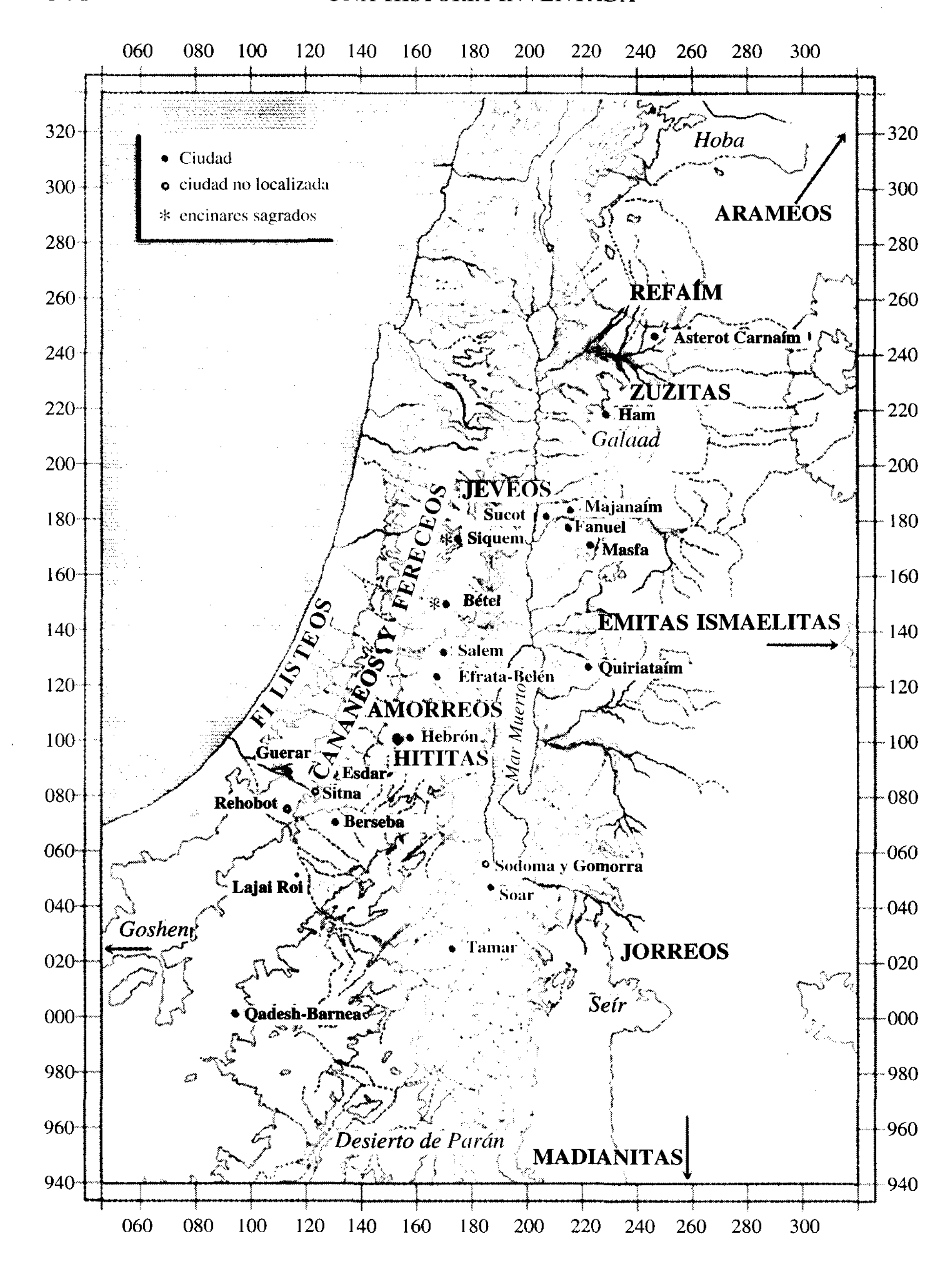


FIGURA 50. *Los lugares de las sagas patriarcales.*

tas. Esta elaboración asume su manifestación más completa con el redactor sacerdotal del Pentateuco, al que se debe la composición de las sagas patriarcales en la forma en que ha llegado hasta nosotros (salvo añadidos ocasionales incluso más tardíos). Luego, en época bastante posterior a la Cautividad, la fortuna de los Patriarcas empieza a declinar y no se hace mención alguna a ellos ni en Esdras o Nehemías ni en las Crónicas, cuando ya predomina una actitud dura frente a los residentes y a los extranjeros. La elaboración de las sagas patriarcales es, por tanto, bastante tardía, pero la esencia de sus informaciones deriva de una ambientación y unos orígenes palestinos evidentes.

Abraham es en origen (como decíamos en § 1.9) el epónimo de una tribu de Banu-Raham atestiguada en la Palestina central en el siglo XIII, desaparecida luego en cuanto tribu, pero que permaneció en las genealogías tribales. Su radio de acción corresponde a itinerarios de la trashumancia pastoral: pastos invernales en el Negev (entre Hebrón y Berseba) y estivales en las mesetas centrales (Siquem y Bétel), con escapadas en caso de hambruna a Egipto o a la llanura filistea (Guerar). Similar es la ambientación de Isaac, oscilando entre los pastos del Negev (en Lajai Roi) y refugio en Guerar y eventualmente en Egipto. Jacob tiene su campamento-base meridional en Berseba, en el norte sus puntos de referencia son Bétel y Siquem, pero también Sucot y Panuel/Fanuel al otro lado del Jordán. Los lugares están marcados por símbolos llenos de significado del culto pastoral (véase de nuevo § 1.9): el encinar de Mambré con la tumba patriarcal anexa en Hebrón (Gén 12:18; 18:1; 23:19; etc.), el encinar de Moreh con un altar anexo en Siquem (Gén 12:6), el encinar con tumba patriarcal anexa en Bétel, una tumba con estela en Belén, y además un árbol del pacto en Berseba, uno o más altares y una estela conmemorativa en Bétel, y un cipo fronterizo en Masfa de Galaad: lugares todos ellos de culto extraurbano.

Las historias guardan una insistente relación etiológica con las particularidades del paisaje, que ellas mismas se encargan de explicar. Tal es el caso sobre todo del paisaje hiperárido y salinizado de la llanura de Sodoma y Gomorra, y más concretamente el de las estatuas de sal (Gén 19:26) y el de los pozos de betún próximos al mar Muerto (Gén 14:10), pero también el de los siete pozos de Berseba (Gén 21:30-31), y el de todas las particularidades topográficas de los lugares de culto pastoral citados. Es el caso también de las etimologías populares de los topónimos, desde Berseba, por ejemplo, hasta Fanuel (Gén 32:31), Sucot (Gén 33:17), y tantos otros. Las historias son, por tanto, indudablemente de origen palestino, y bastante tradicionales, cabría decir sin fe-

cha, y desde luego no guardan una relación específica con la migración de los desterrados, a la que, sin embargo, hace una referencia más que evidente (e intencionadamente justificativa) el itinerario inicial desde Ur de los caldeos hasta Siquem pasando por Jarrán.

La procedencia extrapalestina de los Patriarcas, aparte de prefigurar el retorno de los desterrados, constituye sobre todo la base de la cuestión de los matrimonios entre primos cruzados, en los que el marido reside en Palestina y la mujer en la Alta Mesopotamia (Jarrán y Padan-Aram): Isaac se casa con su prima Rebeca, y Jacob con sus dos primas, Lía y Raquel. La familia de las esposas (la rama de Najor y de Labán) se queda en la Alta Mesopotamia, mientras que la de los maridos (la rama de Abraham) ha emigrado a Palestina, pero entre sus vástagos sigue viva la idea de un origen común y de una relación de connubio preferente, cuando no exclusivo. Referida a la situación posterior a la Cautividad y a las relaciones entre repatriados y residentes, la historia suministra una enseñanza bastante clara. Bajo la aparente directriz normativa de carácter exclusivista («no daré a mi hijo una esposa cananea») se oculta en realidad una clara invitación a dar preferencia al matrimonio entre repatriados y residentes, con tal de que éstos sean también yaveístas y tengan su misma ascendencia. Por el contrario, los matrimonios de Esaú con mujeres hititas y árabes son valorados negativamente, aunque no sean objeto de censura abierta.

6. Las relaciones interétnicas

En este panorama de historias tradicionales revisadas por lecturas posteriores a la Cautividad, se encuadran perfectamente los relatos que pretenden justificar las relaciones específicas existentes con los pueblos vecinos. Y téngase en cuenta que no se trata de los pueblos imaginarios con los cuales la historiografía de la conquista poblará (para exterminarlos inmediatamente) el país vacío dado en posesión a las doce tribus (§ 14.2). Se trata, por el contrario, de los pueblos que efectivamente disputaban a los repatriados la posesión de la Palestina del siglo V-IV.

Con los edomitas existe una hermandad estrecha (epónimos hermanos son primero Abraham y Lot, y luego Jacob y Esaú), pero también una delimitación, precisa como en ningún otro caso, de los respectivos territorios: a los edomitas corresponde la Arabá y todo lo que queda al sur de ella, y a los israelitas corresponde Cisjordania (Gén 13;

33). Además, a Israel le corresponde una posición de dominio, sólo mitigada por la perspectiva de gran crecimiento reservada en el futuro también a los edomitas (Gén 27:39-40). Pero el regreso de Jacob desde Mesopotamia y su encuentro con Esaú se produce en un clima de gran mansedumbre y temor del primero respecto del segundo, y en una situación en la que el primero, al regresar de tierras lejanas, debe encontrar sitio en un país que el segundo, por haberse quedado, ocupa ya. No pueden dejar de leerse estas minuciosas especificaciones a la luz de la infiltración de los edomitas al oeste de la Arabá, que tuvo lugar en tiempos de la Cautividad, para consolidarse después definitivamente; y a la luz de las preocupaciones de los repatriados por el tipo de acogida que podía reservárseles. Nótese que la mezcla de dura rivalidad y de fuerte semejanza se reafirmará de nuevo en épocas posteriores, con la adopción del yaveísmo por parte de los edomitas y con una semejanza de destinos políticos (y hasta de gobiernos) absolutamente peculiares. Resulta también significativo comprobar (por lo que toca a la hostilidad) que los últimos «oráculos contra las naciones», en una época en la que este género literario se había vuelto ya obsoleto debido a la reabsorción imperial de las diversas etnias, se reservarán precisamente a los edomitas (véase en especial el libro de Abdías, de breves dimensiones y elaboración tardía).

Con los arameos (representados en la figura de Labán) existen relaciones igualmente estrechas de ascendencia y de matrimonios comunes. La frontera marcada en Galaad, entre Masfa y Majanaim (Gén 32:45-33:3) no parece hacerse demasiado eco de las sangrientas luchas de la época de las guerras entre Israel y Damasco; parece más bien ambientada en un territorio vacío de reinos locales. Los arameos de los Patriarcas no son el aguerrido reino de Damasco, sino tribus lejanas, situadas en la Alta Mesopotamia, con las cuales se mantienen relaciones pacíficas.

Las relaciones con los árabes se fundan en la historia de Ismael, hijo, o mejor dicho primogénito de Abraham (pero con la esclava Agar), al cual se le reconoce incluso una estrecha consonancia de marcas de autoidentificación: Ismael es (después de Abraham) el primero en ser circuncidado, y también están circuncidados sus descendientes: y la circuncisión es para el autor del relato (Gén 17:11-14.26) la única señal que Yavé exige a sus fieles. Pero al mismo tiempo los descendientes de Ismael deben situarse fuera, es decir, en el desierto: hermanos, sí, siempre y cuando se sitúen en otro sitio; numerosísimos (en virtud de una promesa, Gén 21:18, análoga a aquella de la cual son beneficiarios los israelitas), sí, siempre y cuando ocupen otras tierras. Te-

nemos aquí un eco clarísimo de la expansión árabe de los siglos VI-IV, de su emplazamiento mayoritariamente en el desierto, y del interés por mantener con ellos buenas relaciones.

Distinto es el caso de moabitas y ammonitas, cuyo mito de origen (Gén 19:30-38) hace de ellos el fruto de una relación incestuosa (de las hijas de Lot con su padre), que inmediatamente los descalifica y los excluye de la comunidad cultual y de toda perspectiva de asimilación nacional, al contrario, por tanto, de lo que les ocurre a los edomitas. El hecho es que Ammón y Moab habían disputado siempre el territorio transjordano en pie de rivalidad entre entidades parejas, alternativas en cuanto que no eran complementarias. Pero piénsese sobre todo en el papel de oposición desempeñado por los ammonitas frente a los repatriados y su proyecto de reconstrucción del templo y las murallas de Jerusalén.

La otra frontera que se debe aclarar es la occidental, la que da a las ciudades de la llanura del litoral filisteo, representadas en primer lugar por Guerar. A diferencia de la delimitación respecto a Edom, esta frontera se deja abierta y se caracteriza por una complementariedad ambiental y económica. Los puntos más notables son la disputa entre Isaac y Abimelec por el uso de los pozos del Negev occidental (Gén 26:15-22, véase 21:25-30), y las historias de las relaciones entre los Patriarcas y el rey de Guerar, según el esquema novelístico de la esposa-hermana, aplicado primero a Abraham y Sara (Gén 20) y luego a Isaac y Rebeca (26:1-11). Pero el resultado de todo ello es una alianza de la tribu patriarcal y la ciudad estado filistea, que permite al elemento israelita utilizar los terrenos de pasto de la Sefelá y gozar de garantías frente a cualquier tipo de atentados.

7. Jerusalén y Siquem

En las historias patriarcales, Jerusalén aparece de manera bastante ambigua y ocasional. La historia de la victoria de Abraham sobre los cinco reyes de oriente (Gén 14; extraño episodio al que resulta difícil encontrar un origen en el folclore local) concluye con la bendición de Melquisedec, «rey de Salem» y «sacerdote del Dios Altísimo [El Elyon]», que se lleva el diezmo del botín:

> Bendito Abraham del Dios Altísimo [El Elyon], el dueño de cielos y tierra. Y bendito el Dios Altísimo [El Elyon], que ha puesto a tus enemigos en tus manos. (Gén 14:19-20)

Resulta evidente la intervención sacerdotal en la presentación de esta noticia como si se refiriera al templo de Jerusalén, a su sacerdocio sadocita y al diezmo habitual después de la Cautividad. Y nótese, dicho sea de paso, que, si se descartan las palabras sospechosas «Melquisedec, rey de Salem», no sólo fluiría perfectamente todo el hilo de la narración, sino que el autor de la bendición sería el rey de Sodoma (circunstancia, cuando menos, bastante embarazosa habida cuenta de la forma en que continúa la historia).

Por lo demás, tanto la historia de Abraham (en el contexto de la cual el añadido de Melquisedec resulta de todo punto inoportuno desde el punto de vista narratológico), como las de Isaac y Jacob parecen no sólo no tener el menor interés en justificar un papel protagonista del templo de Jerusalén, sino que, por el contrario, pretenden aparentemente fundamentar una pluralidad de lugares de culto desperdigados por todo el territorio.

Más explícita es la atención prestada a Siquem, a la que se dedica el episodio de la violación sufrida por Dina y la consiguiente venganza de sangre, a pesar de que entremedias se produzca el pago de un rescate y la firma de un pacto matrimonial con aceptación de la circuncisión por parte de los siquemitas (Gén 34). En una primera lectura, el episodio supone una vigorosa toma de posición en contra de los matrimonios con los incircuncisos. Pero el texto deja tan mal el comportamiento traicionero y la matanza total que parece asumir la forma de una respuesta polémica a los que afirmaban la licitud de la revancha (no en vano *AIud* I 338-340 relata la historia eliminando por completo el tema de la circuncisión). La línea favorable al compromiso está personificada por el propio Jacob (y por consiguiente por el jefe de la tribu), mientras que la línea dura está personificada por Simeón (epónimo de una tribu desaparecida mucho tiempo atrás) y por Leví, y en consecuencia por el ambiente sacerdotal dominante en la época posterior a la Cautividad.

Es evidente que en todos estos relatos Jerusalén y Siquem representan no tanto los dos reinos cananeos históricos de las mesetas, que en la historia deuteronomista no saldrán a la luz hasta el momento de la institución de la monarquía (Siquem con Abimelec, Jerusalén con David), sino que representan más bien a la Jerusalén (y su templo) de después de la Cautividad y a Samaria como centro político de los que se quedaron. Detrás del episodio de Dina se oculta el problema de los matrimonios mixtos entre miembros de los núcleos de repatriados y los de las comunidades palestinas. Detrás del pacto (violado) entre Jacob y Siquem está la relación entre judíos y samaritanos. El autor su-

giere que la circuncisión (que comporta la adopción formal del culto de Yavé) es condición suficiente para permitir el matrimonio, y que una línea demasiado dura es moralmente censurable y poco oportuna. En palabras de Jacob a sus hijos,

> habéis perturbado mi vida, haciéndome odioso a los habitantes de esta tierra, a cananeos y fereceos. Yo tengo poca gente. Ellos se reunirán contra mí y me matarán, destruyéndome a mí y a mi casa. (Gén 34:30)

Una vez más, el punto de vista de los que se quedaron y la perspectiva de una colaboración, la licitud de los centros de culto dispersos por todo el país, y la oportunidad de los matrimonios mixtos parecen constituir el mensaje fundamental de las historias patriarcales.

8. La historia de José

La historia de José (Gén 37-48) es completamente distinta por su estructura y su ambientación. No es un mosaico de episodios diversos, sino una *novella* desgajada de la trama unitaria. Respecto a las otras historias patriarcales, es la que está menos ligada a la topografía palestina, salvo por la tradición (posbíblica) del traslado y la sepultura del cuerpo embalsamado de José desde Egipto hasta Siquem. José es también la figura menos ligada al panorama tribal: su eponimia de la pareja de tribus Efraím y Manasés es secundaria, y tiene motivaciones históricas (§ 5.1). La historia de la venta de José (por sus hermanos envidiosos) como esclavo a una caravana de mercaderes ismaelitas o madianitas, de su traslado a Egipto, y de su ascensión de esclavo a consejero y visir del faraón pertenece a todas luces al género de la novelística de entretenimiento, y ha sido colocada en ese punto de la secuencia patriarcal porque se prestaba especialmente a plantear los presupuestos del episodio del éxodo/regreso desde Egipto a Palestina de los antepasados de Israel, que entre tanto se habían multiplicado hasta llegar a formar todo un pueblo.

No faltan paralelismos relacionados con el hecho material de la venta de esclavos palestinos en Egipto, paralelismos que pueden rastrearse incluso en tiempos del Bronce Tardío, época en la que la cronología bíblica sitúa a José. Por ejemplo, un texto de Ugarit (*Ug*. V 42) refiere el caso de una persona «a la que su (propio) compañero ha vendido a los egipcios, abandonándolo y apoderándose de sus cosas». Y otro

texto de Ugarit (PRU V 116) prevé que ciertos garantes, si no pueden pagar la indemnización prevista, «sean vendidos (como esclavos) en Egipto». Pero se trata de concomitancias banales, relativas a un hecho recurrente: Egipto fue sin duda alguna el mayor mercado de esclavos asiáticos a lo largo de toda la historia antigua.

Pero este episodio, en el que destacan los valores morales, cuenta con similitudes que se concentran todas en tiempos del imperio persa. Baste recordar la historia de Ahiqar, ambientada en la corte asiria, pero de redacción posterior (la «novela» homónima es del siglo V), en la que se habla del sabio que asciende desde unos orígenes humildísimos al puesto de consejero privilegiado y visir de Esarhaddon. O la historia de Democedes (en Hdt. 3.129-137), médico griego trasladado como esclavo hasta la corte de Darío y luego elevado al rango de comensal del rey. O incluso la historia de Daniel (en el libro homónimo de la Biblia), ambientada en la corte del último rey de Babilonia, pero bastante más tardía en cuanto a su redacción: exactamente igual que José, esto es, mediante la interpretación de unos sueños misteriosos, Daniel se libra de una suerte miserable y se convierte en primer consejero del rey.

Todos los estudiosos están de acuerdo hoy día en atribuir a las historias de José una datación posterior a la Cautividad, y muchos son los que subrayan su carácter sapiencial, basado en el hecho de que es la sabiduría de José la que lo hace superar las adversidades y ascender al poder: sabiduría a la hora de interpretar los sueños, pero también a la hora de oponer casta resistencia a las proposiciones de la mujer de Putifar, y sobre todo a la hora de disponer unas medidas económicas que salvan al país de la hambruna (los «siete años de vacas flacas»: Gén 41:18-21). Con respecto a este último punto resulta útil la comparación con otro sabio famoso del siglo VI (uno de los «siete sabios» de la Grecia arcaica): Tales, que según cierta tradición (desconocida todavía por Heródoto) se enriqueció tras prever, gracias a su competencia como astrónomo y meteorólogo, una buena cosecha de aceitunas. Alquiló así todos los molinos de aceite de la zona para luego cederlos a un precio más alto en el momento de mayor demanda. Nótese que las competencias de los dos sabios son análogas, pero que la actuación de uno y otro se adecua a unos modelos bien distintos: Tales actúa en su propio beneficio y utiliza los procedimientos de la economía de mercado, mientras que José actúa en beneficio del estado y utiliza los procedimientos de la economía redistributiva.

El resultado de la actuación administrativa de José consiste en una concentración de todas las tierras en manos del faraón, salvo las de los

sacerdotes, como se encarga de recalcar el redactor (por supuesto perteneciente a ambientes sacerdotales), asegurándose así la autonomía económica del templo respecto a la administración imperial. En este sentido, la historia de José (o mejor dicho, un segmento de ella) es un relato etiológico y explícitamente marcado como tal por el comentario «que todavía hoy subsiste» (Gén 47:26), a propósito de la pregunta: «¿Cómo es que en Egipto todas las tierras son nominalmente propiedad del faraón, y sus posesores son sólo concesionarios obligados a contribuir con un canon bastante elevado?». La respuesta es formulada desde un punto de vista claramente asiático, propio de quien estaba acostumbrado a que la cesión de los derechos de propiedad por parte de los particulares se produjera normalmente bajo las restricciones impuestas por unas condiciones económicas extremas (que la legislación «utópica» del jubileo tendía a evitar).

La historia de José presupone la presencia de importantes núcleos de emigrantes palestinos en Egipto, integrados en un mundo de estructuras y costumbres económicas bien distintas, y no puede haber sido concebida ni redactada antes del siglo v.

Capítulo 14

REPATRIADOS Y EXTRAÑOS: LA INVENCIÓN DE LA CONQUISTA

1. LAS ETAPAS DEL REGRESO

Los pactos o promesas de Yavé a Abraham y luego a Moisés desempeñan en el ámbito del mito de fundación una función correspondiente a la de los edictos de los emperadores persas en el terreno jurídico: aportan la legitimación del retorno, el título de posesión de la tierra. Pero en el plano operativo, el regreso concreto de los repatriados y su toma de posesión de Palestina necesitan otro modelo. Los repatriados podían recurrir a las tradiciones patriarcales y utilizarlas como primeras prefiguraciones de su presencia en el país; pero también podían apelar a ellas los residentes como modelo de convivencia entre grupos complementarios. Esos mitos proporcionaban a los repatriados un modelo de retorno débil, aunque realista: en pequeños grupos, sin choques frontales, por medio del acuerdo con los residentes y con los pueblos vecinos, en un régimen de aprovechamiento complementario del territorio. Fueron las tradiciones acerca de la conquista las que proporcionaron el modelo fuerte, del agrado de los partidarios del enfrentamiento duro y de la clausura frente a los pueblos extraños; por otra parte, servían para enlazar lógicamente (o al menos desde el punto de vista narratológico) con la «salida de Egipto» que marcaba la liberación del pueblo de la servidumbre en un país extranjero.

¿Pero efectivamente se llevó a cabo el regreso real con arreglo a esa línea dura? A pesar de la incertidumbre exegética reinante acerca de la historicidad de los libros de Esdras y Nehemías (escritos un par de siglos después de los acontecimientos de los que pretenden hablar, y viciados de una marcada tendenciosidad), parece claro que el regreso se

produjo de una forma que no tuvo nada de unitaria, y sin que tuvieran lugar episodios de enfrentamientos militares particularmente memorables.

Ante todo, la procedencia de los grupos de repatriados debió de responder a los diversos destinos a los que fueron desplazados los desterrados y emigrantes sobre los que ya hemos hablado (Babilonia, pero también Egipto y territorios ex asirios). En segundo lugar, en el retorno no participó todo el pueblo de Israel, sino sólo algunos grupos movidos por motivaciones ideológicas especiales, mientras que la mayor parte de los judíos siguieron dispersos (y más o menos bien integrados) en las tierras de la diáspora. El panorama más realista sería el de unos grupos de voluntarios que se organizaron para el regreso, con el apoyo financiero de las comunidades de la diáspora, que en su mayoría se quedaron donde estaban a pesar de simpatizar con la iniciativa de los repatriados. Integrado en el edicto de Ciro, pero desde luego de fecha muy posterior, el escenario que muestra el comienzo del libro de Esdras resulta muy indicativo:

> Y en todo lugar donde habiten restos del pueblo de Yavé, ayúdenles las gentes del lugar con plata, oro, utensilios y ganados, con dones voluntarios para la casa de Yavé, que está en Jerusalén. (1:4)

Nótese que el texto alude a repatriados que regresan cuando el templo ha sido ya reconstruido, y refleja el apoyo financiero prestado a los que regresan como una modalidad de ofrenda cultual; además, parece encomendar (con expresión ambigua) esa responsabilidad a toda la población en general, y no sólo a los judíos. Se trata de retoques ideológicamente relevantes, aportados con el fin de salvaguardar la globalidad del retorno.

Pero sobre todo, ese retorno no se produjo de un solo embate, sino de forma escalonada en el tiempo durante por lo menos todo un siglo. Algunos grupos puede que regresaran ya en época babilónica, tras la amnistía de Awil-Marduk. Otros volvieron después de 538, a raíz de la ascensión al poder de Ciro y gracias a la política permisiva que caracterizó inmediatamente después a la dinastía aqueménida: entre ellos debemos situar probablemente al grupo encabezado por Sesbasar, miembro de la casa real judía y tío de Zorobabel, con el cual será confundido después por la tradición (que tiende a reducir todo el regreso a un solo episodio). El grupo más consistente y resuelto regresó probablemente en 521, en el segundo año del reinado de Darío, pues es a este

grupo al que se debe la enérgica acción de reconstrucción del segundo templo (la primera Pascua fue celebrada en él en 515; Esd 6:19). El grupo iba encabezado por una autoridad mixta de alto nivel institucional: Zorobabel, último vástago de la casa de David, representaba al elemento monárquico, y Josué, sumo sacerdote del linaje sadocita, representaba al elemento sacerdotal.

Otros grupos regresaron en tiempos de Artajerjes (en el vigésimo año de su reinado, o sea en 446), según lo que se cuenta a propósito de las actividades de Esdras y de Nehemías. Y otros grupos volvieron todavía más tarde, atraídos por el éxito ya conseguido con la reconstrucción del templo, la fortificación de Jerusalén y la concesión de un estatus autónomo a la provincia de «Judá» en el ámbito de la administración persa.

Respecto a este trasfondo de regresos parciales y escalonados en el tiempo, el modelo duro de la conquista unitaria y violenta de Canaán bajo la guía de Josué debe situarse en un momento en el que el retorno estaba ya produciéndose, y probablemente constituya el «manifiesto» de un grupo de repatriados particularmente decididos, acaso el que regresó con Zorobabel, y que pertenecería, pues, a una rama bastante tardía de la historiografía deuteronomista. Pero sobre todo, se presenta no ya como un modelo fundacional semejante en sus pautas al regreso real, sino más bien como un modelo proyectivo de la manera en que se quería que se configurase dicho retorno. La historia contada en el libro de Josué no sólo no es fiable por la reconstrucción que hace de una «conquista» mítica del siglo XII, sino que ni siquiera es fiable por la reconstrucción que hace de la peripecia del retorno del siglo VI-V. Es un manifiesto utópico que pretende dar fuerza a un proyecto de regreso que no se verificó nunca en esos términos.

2. Palestina en la época aqueménida

Pero antes de presentar las motivaciones y las justificaciones ideológicas de la reconquista, es preciso ofrecer el panorama de los asentamientos de Palestina durante la época aqueménida, y en particular durante el siglo V, que es el momento crucial. Cuando se constituyó el imperio aqueménida, Palestina se hallaba en un estado de grave deterioro y de despoblación, fruto de las destrucciones y las deportaciones primero asirias y luego babilónicas (§ 9.5). Con respecto a esa despoblación, la más grave desde que el país se había urbanizado a media-

dos del tercer milenio, las intervenciones de los monarcas persas parecen seguir una doble vía. El mayor esfuerzo fue el que se dedicó a la recuperación de la zona costera. En cuanto al interior del país, en cambio, no parece que la administración imperial tuviera intenciones de efectuar grandes inversiones de recursos: prefería dar su beneplácito (y alguna que otra ayuda material) a las iniciativas locales de recuperación, como por ejemplo la de los judíos.

Como consecuencia de esa actitud, fundamentalmente de inercia, vemos un panorama arqueológico que nos habla de una recuperación modesta. En Jerusalén fue ocupada de nuevo la «ciudad de David», pero no la Misne de Ezequías. Asentamientos en general modestos están documentados en Samaria (VI), en Siquem (V), en Ramat Rahel (IV B), con alguna fortaleza/residencia como las de Tell el-Hesi y Laquis (I). Encontramos cierta abundancia de ánforas con la típica marca *yhd* (nombre de la provincia persa de Judea, véase § 15.1). Se produce también una reocupación de la cuenca media del Jordán (Deir Alla V-II; Tell es-Saidiya II) y alguna presencia en las márgenes del desierto de Judá (Jericó, Tel Goren IV). En conjunto, bastante poca cosa. Los cálculos arqueológicos más recientes que se han hecho de la población de Judea arrojan cifras muy bajas (sobre todo si se comparan con el dato bíblico acerca de los casi cuarenta mil repatriados): cerca de doce mil personas en el período 550-450, diecisiete mil para el período 450-330. También Samaria sigue en una situación de depresión, con una población, según se calcula, de unas cuarenta y dos mil personas frente a las cincuenta y un mil del siglo VIII.

Completamente distinto es el panorama visible en la franja costera, que responde en todas partes a un crecimiento notable (tanto en los poblados que siguen en uso, como en los lugares de nueva ocupación), gracias a intervenciones que a todas luces provienen de la administración imperial: fortalezas, centros administrativos, urbanismo ortogonal planificado (Dor, Tel Megadim), almacenes comerciales, y las primeras instalaciones portuarias artificiales de Levante (Akkó, Dor, Atlit, Apolonia, por no hablar de las grandes ciudades fenicias del norte, como Arwad y Tiro). En este cuadro se aprecia una notable participación fenicia, documentada por la típica técnica de construcción de muros (con pilastras en grandes bloques que alternan con rellenos de piedra), por la difusión de la cerámica fenicia (y especialmente de las ánforas comerciales de esa procedencia) hasta el extremo sur, y por la presencia de *ostraka* fenicios y de objetos (decorativos y cultuales) de estilo egipcio fenicio. Existe además abundante cerámica de importación

griega, indicio de las relaciones comerciales marítimas y acaso de la presencia de mercenarios.

El epicentro del desarrollo de Fenicia estaba en el norte, con los cuatro reinos autónomos de Arwad, Biblos, Sidón y Tiro, donde la arqueología revela una actividad constructiva verdaderamente impresionante en el ámbito del culto (piénsese en el templo de Eshmun en Sidón), en el militar (murallas y fortalezas de Biblos y Arwad), y en el portuario (Tiro y Arwad). Por las fuentes escritas conocemos el interés de los emperadores aqueménidas por la potenciación de las flotas y las ciudades fenicias (Hdt III.19; VII.89.96.100). Ese desarrollo se extendió, sin embargo, también a Palestina, pues sabemos que Sidón obtuvo del gran rey de Persia la posesión de Dor y Jope (SSI III 28), y Tiro la de Akkó y Ascalón (Periplo de Escílax). Llegó a ser muy fuerte la influencia de Tiro en Galilea, que fue separándose cada vez más de Samaria, en un proceso iniciado ya en tiempos de la conquista asiria. La difusión de objetos de fabricación fenicia o egiptizantes por toda la costa palestina constituye un indicio claro del avance de dicho proceso.

Bajando de norte a sur podemos observar que ese panorama arqueológico de vigorosa potenciación de la zona aparece documentado ya en Nahariya (III-II), Akkó, Tell Keisan, Tell Abu Hawam (II), Shiqmona (en el Carmelo), Tel Megadim, Atlit (II), Dor, Tel Mevoraj, Tel Mijmoret, Apolonia-Arsuf, Makmish, Tel Michal, Tell Qasile (VI), Jope, Asdod (V), Ascalón, y Tell Ruqeysh. Desde los asentamientos de la costa, la presencia feniciopersa penetró hacia el interior sobre todo en dos zonas: en el extremo norte y en el extremo sur, como si quisiera rodear las mesetas centrales, menos pobladas y comercialmente menos interesantes. En el norte, Galilea se convirtió en el *hinterland* rural de las ciudades fenicias (desde Tiro hasta Akkó), que muestran su presencia incluso a nivel cultual (Mispe Yammim, véase § 17.4); y lo mismo cabe decir de la zona del valle de Yezreel, adyacente a la llanura de Akkó, con los poblados de Jocmeam, Tel Qashish y Tel Qiri. En el extremo sur, la presencia feniciopersa penetró primero en la zona de Tell Jemme, Tel Sera y Tel Haror, y luego hasta el valle de Berseba (Tel Ira, Berseba, Arad), con fortalezas y estaciones de posta para el control de las rutas caravaneras este-oeste. Sabemos que fue en particular Gaza la que asumió el papel de terminal mediterránea de las rutas caravaneras surarábigas y que la ciudad fue prosperando en consonancia con ese tráfico comercial, que en época persa experimentó un incremento notable.

Esta división del país entre una franja costera populosa, caracterizada por un fuerte impulso progresivo y perfectamente integrada en el comercio y en los grandes acontecimientos políticos de la época, y una franja interna que apenas había logrado recuperarse —división que en cierta medida reproduce la que ya se verificó a finales del Bronce Tardío—, constituye el contexto real del reasentamiento judío en Jerusalén y en las mesetas centrales.

3. Los pueblos intrusos

Los grupos de repatriados judíos que volvieron a Palestina gracias a los edictos imperiales aqueménidas se encontraron con una región que sólo hasta cierto punto respondía al modelo que ellos se esperaban de tierra vacía y disponible, pues albergaba a grupos más o menos importantes de origen diverso. Se trataba de comunidades campesinas que habían permanecido siempre en sus tierras (es decir, se habían librado de las deportaciones); se trataba de deportados de otra procedencia asentados en la zona desde la época asiria; se trataba de pueblos limítrofes que habían aprovechado el relativo vacío que se había creado para extenderse (las ciudades costeras) o para trasladarse (los edomitas); y se trataba, por fin, de grupos resultantes de diversos compromisos y fusiones.

La negación ideológica del derecho de los otros grupos a habitar Palestina (negación relacionada con la teoría de la promesa) no podía, sin embargo, anular su existencia. El establecimiento de los repatriados fue justificado, pues, mediante el episodio modelo de una antigua conquista situada cronológicamente en el momento de la transición del Bronce Tardío a la Edad del Hierro, en tiempos de la sedentarización de las tribus, cuando fueron exterminadas las antiguas poblaciones. Y se confeccionaron listas (bastante estandarizadas, pero con algunas variantes) que incluían a «cananeos y jeteos [hititas], amorreos y fereceos, jeveos y jebuseos», y muchas naciones más. Llama la atención la coexistencia de tantos pueblos distintos en un espacio tan restringido: un panorama inimaginable antes de la mezcolanza étnica introducida por las deportaciones cruzadas asirias. Pero sobre todo resulta evidente de inmediato que esas listas no mencionan en absoluto a los pueblos históricos y reales de la Edad del Hierro: es decir, no incluyen ni a fenicios y filisteos, ni a edomitas, moabitas y ammonitas, ni a arameos y árabes. Están formadas, en

cambio, por nombres en gran parte ficticios, de pueblos que no existieron nunca.

Los cananeos son el único término que no resulta anacrónico a finales de la Edad del Bronce. En el siglo XIV-XIII, Canaán (*Kinaḫnu*) era el nombre de Palestina y también el de la provincia egipcia con capital en Gaza, que más o menos coincidía con Palestina. Del nombre geográfico Canaán ya las fuentes del siglo XIV-XIII sacaron el de cananeos, en el sentido de habitantes de Canaán, sin que dicho término implicase ninguna caracterización etnicolingüística ni ninguna unidad política, que en realidad no existía. En el siglo V-IV el término todavía estaba vivo, aplicado más bien a Fenicia, pero también a la población de Palestina en general; su utilización (en posición de particular preeminencia) en la historia de la conquista responde a ese empleo genérico, aunque no cabe excluir la posibilidad de que existieran recuerdos relativos al hecho de que la expansión antigua de las tribus se produjo en perjuicio de una entidad definible como Canaán/cananeos.

El término jeteos/hititas tiene una historia muy distinta, y es a todas luces anacrónico. Todos sabemos que los hititas fueron un pueblo de la Anatolia central que en los siglos XVI-XIII constituyó un reino combativo y poderoso, que durante cierto tiempo llegó a ocupar incluso gran parte de Siria. Por eso, años atrás algunos especialistas imaginaron que determinados núcleos de hititas se establecieron efectivamente en Palestina; pero semejante hipótesis carece de fundamento y se contrapone incluso con todo lo que positivamente sabemos acerca de los límites de la expansión hitita. El uso del término hititas (jeteos) en el Antiguo Testamento tiene un origen muy distinto. A partir del siglo XIII los asirios se enfrentaron al imperio hitita a lo largo del alto Éufrates y por eso llamaron tierra hitita (Hatti) a la región situada al oeste del Éufrates. Todavía en los siglos IX-VIII tuvieron que enfrentarse en el Éufrates con los reinos que nosotros llamamos neohititas (como Karkemish, Kummuh, Melitene, etc.) y siguieron llamando Hatti a la región situada al otro lado del Éufrates, es decir, a Siria. Es más, en los siglos VIII-VII extendieron el uso del término, prescindiendo de la caracterización etnicolingüística, para designar a toda Siria y Palestina. Los babilonios heredaron ese empleo del término Hatti para designar a la región que nosotros llamamos Siria Palestina, y semejante uso se perpetuó hasta la época persa, cuando el término fue suplantado por la expresión Ebir-nari, «Del otro lado del Río», para designar los territorios situados al oeste del Éufrates (pero Hatti sobrevive en los textos literarios hasta la época helenística). Así,

pues, fue en los ambientes babilónicos del siglo VI donde los autores bíblicos encontraron que Palestina podía llamarse también Hatti y de ahí (por el mismo razonamiento que había permitido sacar a los cananeos del término geográfico Canaán) dedujeron la existencia de un pueblo llamado los jeteos/hititas.

En cierto modo análogo es el caso de los amorreos, que en un pasado remoto (entre los años 2300 y 1800) habían sido un pueblo, o mejor dicho un grupo de tribus pastorales de Siria. Todavía en el siglo XIV había un reino de Amurru en Siria. Pero en época posterior sólo quedaría la costumbre babilónica (creada también por los asirios) de designar Amurru al Occidente (una de las cuatro partes del mundo) y por ende a la región siropalestina, tanto en los textos históricos como sobre todo en el lenguaje arcaizante y cosmológico de los presagios. Ya en la corte de Nínive costaba trabajo hacer corresponder la etiqueta Amurru con una realidad histórica concreta, pero la equivalencia entre Amurru y Hatti era la primera opción, aparte de la más obvia:

> El eclipse que hubo en el mes de Tebet afecta al país de Amurru: el rey de Amurru morirá y su tierra entrará en crisis o se precipitará en la ruina. Quizá los expertos digan al rey algo respecto a Amurru. Amurru significa Hatti, el país de los (nómadas) suteos, o bien Caldea. (Por eso) alguien del rey de Hatti, o de Caldea o de Arabia soportará las consecuencias de este presagio. (SAA X 351)

Así pues, también el pueblo bíblico de los amorreos es una construcción idéntica a la de los hititas, que los autores bíblicos verosímilmente encontraron en la Babilonia del siglo VI.

Diferente es el caso de los fereceos, término que significa simplemente habitantes de las aldeas, o sea campesinos, gente no ciudadana. Para las élites urbanas y también para las poblaciones nómadas, los campesinos eran casi un elemento fijo del paisaje, un elemento inmutable y de remota antigüedad. Debían de estar allí ya antes de «nuestra» llegada.

También distinto es el caso de los refaítas: los *refaím* son los difuntos, los espíritus de los muertos, en las concepciones religiosas de los cananeos. Antes de estar muertos —debieron de pensar los hebreos, ajenos a esas concepciones— habrían estado vivos, habrían constituido un pueblo, un pueblo que ya no existe, pero que debió de existir antes de nuestra llegada. Son localizados especialmente en el Basán, tierra llena de monumentos funerarios megalíticos.

Fue probablemente la meditación sobre las dimensiones en otro tiempo imponentes de los dólmenes megalíticos (de época prehistórica) y de algunas murallas ciclópeas (en las ruinas de la Edad del Bronce) lo que finalmente debió hacer postular la existencia de una población de *anaqim*, gigantes legendarios (Deut 9:1-2; Jos 11:21-22). De Og, rey de Basán, «el solo que de la raza de los refaím quedaba», se mostraba en Rabat de Ammón el legendario «lecho de hierro» (¿quizá una gran lastra de basalto, utilizada como cubierta de un dolmen?) de nueve codos por cuatro (Deut 3:11).

De otros nombres —jebuseos, jeveos y guergueseos— no sabemos nada en absoluto, y cabe presumir que tengan su origen en topónimos o leyendas puramente locales. En conjunto, estas listas de presuntos pueblos preisraelitas de Palestina han sido elaboradas por medio de elucubraciones completamente artificiosas, y no tienen relación alguna (a excepción del término cananeos) con la realidad histórica palestina ni de la época de la conquista arquetípica (siglo XIII) ni de la época de la reocupación de la tierra por parte de los repatriados (siglo V).

Tratándose de pueblos que se pretendía demostrar que habían sido completamente destruidos, la elección más segura recaía en unos pueblos de pura invención y fantasía. En algún caso el «doble registro» es declarado explícitamente: en Transjordania se proclama la eliminación de los refaím y los amorreos imaginarios (Núm 21:21-35; Deut 3:1-17), pero se admite la permanencia de los moabitas y ammonitas existentes en la realidad. En el Negev son exterminados sin piedad los fantasmales gigantes (Jos 11:21-23), pero no se consigue hacer nada contra filisteos y amalecitas. Se extermina a los que no existen; y el hecho de que no existan demuestra que han sido exterminados.

4. La fórmula del Éxodo

La otra pieza fundamental para la legitimación arquetípica de la posesión de la tierra de Canaán, además de la teoría de los pueblos intrusos, es la de la llegada desde fuera y la conquista armada, como cumplimiento de una promesa divina. Las sagas de los Patriarcas proporcionaban una legitimación insuficiente por cuanto era demasiado remota y estaba vinculada sólo a algunos lugares simbólicos (las tumbas, los árboles sagrados). Se puso en marcha un prototipo mucho más poderoso de la conquista del país a través de la historia del Éxodo (*ṣēʼt*,

y otras formas derivadas de *yāṣā*, «salir») de Egipto bajo la guía de Moisés, y de la conquista armada bajo la guía de Josué.

La idea de fondo de la secuencia «salida de Egipto-conquista de Canaán» es relativamente antigua: ya antes de la formulación del paradigma deuteronomista, está presente en los profetas del siglo VIII (Oseas y Amós) la idea de que Yavé había hecho a Israel venir/salir de Egipto. En Amós, la formulación es indudablemente migratoria:

> ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y a los filisteos de Caftor, y a los arameos de Quir? (Am 9:7)

En Oseas, en cambio, la venida de Egipto y la vuelta a él son utilizadas como metáfora (puesta en evidencia por el reiterado paralelismo) de Asiria, en el sentido de someterse o liberarse del poder imperial. Por su conducta política y también por sus yerros cultuales, Efraím (Israel, el reino del norte en el que Oseas pronuncia sus profecías) corre el riesgo de volver a un Egipto que en esos momentos es actualizado por Asiria:

> Efraím se ha tornado en paloma estúpida, sin juicio; acuden a Egipto, se dirigen a Asiria. (Os 7:11)

> ¡Aman los sacrificios, que sacrifiquen! ¡[Aman] la carne, que la coman! Yavé no se agrada de ellos. Ahora se acordará de sus iniquidades y castigará sus pecados. Volverán a Egipto. (Os 8:13; véase 11:5)

> Efraím volverá a Egipto, y en Asiria comerán manjares inmundos. (Os 9:3)

> Efraím... hace alianza con Asiria y lleva el aceite a Egipto. (Os 12:2)

Así pues, en las formulaciones del siglo VIII el motivo de la venida de Egipto estaba ya bastante asentado, pero sobre todo como metáfora de la liberación del dominio extranjero. Había esencialmente la idea de que Yavé había sustraído a Israel del control egipcio y le había otorgado el control —con plena autonomía— del país que ya habitaba. Había, pues, un «recuerdo» aceptable del gran fenómeno político que había marcado el paso de la condición de sometimiento a Egipto durante el Bronce Tardío a la condición de autonomía de la primera Edad del Hierro.

Nótese que la terminología del «hacer venir» y «hacer volver», «ha-

cer salir» y «hacer entrar», el llamado «código motor», tan evidente en Oseas, había sido aplicado ya en textos del Bronce Tardío para indicar los traslados de soberanía que no comportaban ningún desplazamiento físico de los pueblos interesados, sino más bien el desplazamiento de las fronteras políticas. Así, por poner sólo un ejemplo, el rey hitita Subiluliuma dice de su conquista de Siria central:

> A la ciudad de Qatna, con todas sus riquezas, yo la hice entrar en la tierra de Hatti ... En un solo día yo conquisté e hice entrar a todas estas tierras en las tierras de Hatti. (ANET, p. 318)

Y he aquí un ejemplo tomado de una carta de el-Amarna:

> Todas las ciudades (rebeldes) que he dicho a mi señor, mi señor sabe si han regresado o no. Desde el día de su partida las tropas del rey, mi señor, se han vuelto todas hostiles. (LA 169, procedente de Biblos)

También en textos egipcios se califica de captura de pueblos enteros lo que era la conquista de un territorio, cuya población se convertía en súbdita, pero podía quedarse en su sitio. En definitiva, se trata de un uso idiomático del código motor (entrar/salir) para designar cambios de dependencia política.

Pero cuando a finales del siglo VIII se difundió la política asiria de las deportaciones (con el traslado físico/migratorio de las poblaciones sometidas), o cuando se estableció un paralelismo entre la salida (metafórica) de Egipto y la salida (real) del territorio de Israel de grupos de refugiados del norte que se desplazaban al reino de Judá (Os 11:11), la ambigüedad voluntaria de la metáfora motora dio paso a una salida que era claramente migratoria, aunque conservara todo el valor eticopolítico de liberación de la opresión. Nótese que los primeros testimonios del motivo se sitúan en el reino del norte sometido a la presión asiria.

En el siglo VII tomó así forma en la historiografía protodeuteronomista la llamada fórmula del éxodo, la expresión «Yo (Yavé) os he hecho salir de Egipto para haceros habitar en este país que os he dado» (y similares), fórmula que se volvió de uso frecuente, como si aludiera a algo de sobra conocido. Evidentemente la fórmula del éxodo, aunque influenciada por el nuevo clima de las deportaciones cruzadas asirias, o lo que es lo mismo por la costumbre de ver cómo poblaciones enteras se trasladaban de territorio en territorio, se había puesto en relación con las historias patriarcales de trashumancia pastoral entre el Sinaí y el delta del Nilo, con historias sobre el trabajo forzado de grupos *ḫabi-*

ru (*'pr.w*) en las empresas de construcción de los faraones ramesidas, y con movimientos más recientes de refugiados entre Judea y Egipto, y era entendida no ya como expresión de una metáfora motora, sino como una alusión a un suceso fundacional.

Igual que en Oseas el motivo del éxodo era utilizado como metáfora respecto a la amenaza asiria, también (y de modo más frecuente) entre los profetas de los tiempos de la Cautividad el éxodo se convirtió en prefiguración del retorno de la diáspora, primero, de manera fugaz, de la asiria (hacia el reino de Judá, todavía independiente), y luego, de forma ya definitiva, de la babilónica:

> Por eso he aquí que vendrán días —oráculo de Yavé— en que no se dirá ya: «Vive Yavé, que subió de la tierra de Egipto a los hijos de Israel», sino más bien: «Vive Yavé, que sacó y trajo al linaje de la casa de Israel de la tierra del aquilón y de todos los países a que los arrojó, y los hizo habitar en su propia tierra». (Jer 23:7-8; 16:14-15)

Cuando se concluyó el proceso, en el siglo VI-V, toda la historia del éxodo y de la conquista de Canaán fue reelaborada en función del hecho actual en aquellos momentos de la deportación babilónica y del regreso de los desterrados, en función, pues, de un nuevo éxodo que estaría prefigurado por el éxodo mítico. Teniendo en cuenta la ubicación de los deportados, la fórmula del éxodo fue aplicada también —tal cual— a la salida de Abraham de Ur de los caldeos:

> Yo soy Yavé, que te saqué de Ur Casidim [de los caldeos] para darte esta tierra en posesión. (Gén 15:7)

A esta fase de elaboración del motivo del éxodo pertenece también el esquema generacional de culpa/castigo, en virtud del cual los responsables de infidelidad hacia Yavé no podían ser gratificados con la posesión de la tierra, y por consiguiente el alejamiento se convertía en una fase de purificación. Y a ella pertenece sobre todo la visión de un pueblo de Israel, existente ya en cuanto tal, estructurado en las doce tribus, ordenado como un ejército en marcha, y devoto al dios único, Yavé, lleno de confianza (o, llegado el caso, de rebeldía) en el pacto fundacional de sus derechos y deberes de pueblo elegido. Algunos grupos concibieron y plantearon el nuevo éxito como una empresa basada en una especie de organización paramilitar y con una fuerte conflictividad frente a los grupos residentes.

La visualización del pueblo en marcha a través del desierto debe

bastante a este planteamiento paramilitar; pero debe también algo (o quizá mucho) a la experiencia de las deportaciones imperiales. Ya la promesa divina del tipo «Os haré habitar en un país en el que manan ríos de leche y miel» está significativamente en consonancia con la aseveración del *rab-šāqē* asirio (§ 7.6) de dar a quien se someta la posibilidad de ir a vivir a un país fértil y productivo. Igualmente indicativo es el temor que recorre al pueblo en marcha, de no encontrar en la tierra a la que se dirige unas condiciones de vida acordes con las promesas y con las expectativas, temor que refleja el estado de ánimo de quienes en la diáspora debían decidir si afrontaban o no los riesgos del regreso. Y sobre todo en las listas y censos (Núm 2; 26) del pueblo dividido por grupos familiares y por clanes suenan ecos de un tipo de registro administrativo que era aplicado a los grupos de deportados a fin de controlar su número (y por supuesto las inevitables pérdidas que pudieran producirse en el curso del traslado) y sus destinos últimos. Estamos sin duda alguna en un ámbito de procedimientos descriptivos impensables antes de la Cautividad, y verosímilmente aplicados durante el regreso de los desterrados, tal como fue organizado por las autoridades persas. Nótese que también de los repatriados de Babilonia se suministra un cómputo clasificatorio sumamente similar, de evidente origen administrativo (Esd 2 y Neh 7).

A la hora de tomar las decisiones, el pueblo en marcha tiene una estructura de tipo asambleario (*'ēdāh* o *qāhāl*; con la tienda de la asamblea, *'ohel mô'ēd*), más que gentilicio; y militares más que gentilicias son las divisiones por millares, centenas y decenas (Deut 1:15). El censo tribal tiene en realidad como fin llevar a cabo asignaciones proporcionales de parcelas de tierra en el país de llegada (Núm 26:53-54, *nāḥălôt*). La organización militar del desplazamiento de las doce tribus a través del desierto (tal como se describe en Núm 10) no tiene mucho que ver con la trashumancia pastoral, y puede compararse más bien con el traslado bajo escolta militar de las comunidades de deportados y de las de repatriados.

5. Moisés, el desierto y los itinerarios

La forma de ensamblar la salida de Egipto y la entrada en Canaán es ostensiblemente una de las más artificiosas y complicadas de todo el corpus de tradiciones que han confluido en el Antiguo Testamento: desde hace bastante tiempo existe un acuerdo esencial, de suerte que el

itinerario del Éxodo y la ambientación topográfica de la entrega de la Ley se consideran elementos bastante tardíos (posteriores a la Cautividad), integrados en el relato con el fin de establecer una relación lógica y narrativa entre los dos elementos de la promesa: salida de Egipto y toma de posesión de la tierra prometida. (Nótese que la relación entre salida y posesión era, en cambio, automática cuando se trataba de una metáfora, esto es, cuando no tenía implicaciones migratorias.) Moisés no es citado nunca (aparte de un pasaje de Miqueas 6:4, que además es de una autenticidad bastante dudosa) antes de la vuelta de la Cautividad; y también el Sinaí es citado sólo un par de veces (Jue 5:5; Sal 68), pero sin relación alguna con el pacto entre Dios y el pueblo.

La composición tardía comporta una descripción del viaje por el desierto (*midbăr*) tal como podía ser imaginado (desde Babilonia o desde Jerusalén) por parte de los grupos judíos de ambientación urbana. La imagen del desierto, en el conjunto Éxodo y Números, no es de tipo pastoral, esto es, no refleja el territorio en el que viven cómodamente las tribus; por el contrario, es del tipo zona de refugio o tierra de exilio, según una perspectiva urbana de acusada incomodidad. La ruta es difícil y peligrosa debido a la presencia de insidias y a la falta de agua. El paso

> a través de vasto y horrible desierto de serpientes, de fuego y escorpiones, tierra árida y sin agua (Deut 8:15)

nos recuerda las preocupaciones logísticas por la travesía del desierto que tienen los ejércitos asirios, como en la expedición de Esarhaddon a Baza:

> una comarca apartada, una extensión desértica de tierra salina, una región de sed ... (con) serpientes y escorpiones que cubren la tierra como hormigas. (IAKA, pp. 56-57)

También los ejércitos de la monarquía de Judá habían atravesado el desierto, por ejemplo en la expedición contra Moab; y en la búsqueda del agua por parte de Moisés, que hace que brote de la roca (Éx 17:1-6), resuenan los ecos de la búsqueda de agua por parte de los profetas agregados al ejército en aquella ocasión:

> Así habla Yavé: id y haced en el valle [del uadi] muchas zanjas. Porque así dice Yavé: No veréis viento ni veréis lluvia, y el valle [el uadi]

> se llenará de agua, y beberéis vosotros, vuestro ejército y vuestro ganado. (2 Re 3:16-17)

También en el milagro de Moisés, que purifica el agua salada (Éx 15:22-25), resuenan los ecos del milagro análogo de Eliseo (2 Re 2:19-22).

Las dificultades de la travesía del desierto se condensan en el motivo de las murmuraciones sediciosas del pueblo contra Moisés (Éx 15:24, 16:2, 17:3; Núm 11:4-5, 14:2-3, 20:2-3). Y de manera parecida las dudas sobre la posibilidad de ocupar Canaán se condensan en el motivo de los exploradores, la mayoría de los cuales (salvo Josué y Caleb) trae informaciones descorazonadoras (Núm 13). En ambos casos el pueblo se pregunta si no habrá sido un error hacer caso a Moisés (a los sacerdotes) y abandonar Egipto (Babilonia), para buscar una tierra más dura y más difícil, habitada por poblaciones hostiles y belicosas. Es evidente que los dos motivos, el de la sedición y el de los exploradores, reflejan los debates que debieron de tener lugar entre los que propugnaban el retorno y los que manifestaban perplejidad o sin duda preferían permanecer en una tierra de exilio que se había demostrado habitable y próspera.

Al describir la travesía del desierto, visto como un paisaje duro y extraño y esencialmente desconocido, se utilizaron fragmentos de itinerarios que debían proceder de rutas militares o comerciales, quiza en parte también trayectos de peregrinación hacia lugares santos del desierto, recorridos todos ellos que, a su vez, no podían dejar de seguir viejas directrices de trashumancia pastoral, habida cuenta de los condicionamientos viarios, que en el desierto vienen marcados por la presencia de pozos, de puertos de montaña, y de vados. El estudio de los itinerarios del Éxodo resulta difícil, la mayor parte de los topónimos no reaparece en ninguna otra parte, e incluso la localización del Sinaí es controvertida. Algunos trazados fundamentales parecen reconocibles: la vía sur norte, desde el golfo de Aqaba a la llanura de Moab, a través del «desierto de Edom» y el «desierto de Moab», se mantiene bastante bien dentro de los márgenes del desierto, no tanto porque los edomitas y los moabitas nieguen el paso por su territorio, sino porque por allí pasaba la gran ruta caravanera, a través de un terreno que no está ya cortado (como ocurre más al oeste) por profundos valles de difícil travesía. También la vía transversal (oeste este), desde Qadesh-Barnea hasta Aqaba, sigue la importante ruta caravanera que unía la gran vía sur norte con la salida al Mediterráneo a la altura de Gaza. Los

sectores comprendidos entre el Delta oriental y el Sinaí o la Arabá debían de ser rutas conocidas por las minas de turquesas y de cobre. El sector comprendido entre Qadesh-Barnea y el Sinaí es el que con más probabilidad sigue una ruta de peregrinación. Eso es todo lo que podemos decir a este nivel de presentación sintética.

Pero además la descripción del recorrido del viaje del pueblo de Israel desde Egipto hasta Palestina sirve sobre todo de apoyo para la inclusión de textos de carácter normativo, que ocupan gran parte del relato y que nada tienen que ver con la historia de un viaje que no tuvo lugar nunca. La condensación (a través de redacciones sucesivas) de los textos que detallan la Ley, colocados todos en una determinada etapa del Éxodo, se debe evidentemente a la necesidad lógica de colocarlos entre el pacto y la entrada en Canaán; pero esos textos tienen un origen y una composición totalmente distintos respecto al relato de la conquista.

6. La dificultad del establecimiento

Si el episodio de la conquista de Canaán debía servir de modelo para su reconquista a manos de los repatriados a comienzos del período persa, la figura de Josué, caudillo carismático del suceso arquetípico, debía servir de modelo para los jefes que guiaran a los repatriados en su regreso a Palestina. Quizá no sea una casualidad que el nombre del propio Josué coincida con el del jefe sacerdotal (Esd 2:2, 3:2, etc.) de los repatriados, asociado al jefe regio Zorobabel, al que evidentemente habría resultado anacrónico citar en tiempos premonárquicos. Modelo ya quizá para Josías, Josué lo fue sin duda para los jefes del retorno.

De forma harto paradójica, no tenemos noticias sobre los aspectos militares del reasentamiento de los repatriados que regresaron de Babilonia; o al menos sobre aspectos lo bastante relevantes como para necesitar un mito de fundación tan laborioso como el libro de Josué. En la cronología de los libros de Esdras y Nehemías, pese a lo confusa y artificiosa que pueda ser, sobresalen como cuestiones básicas la reconstrucción de las murallas de Jerusalén y la oposición de una coalición de enemigos (Neh 2:10.19; 6:1), encabezada por el gobernador persa de Samaria Sambalat (bab. Sin-uballit), pero en la que participaban también el ammonita Tobías (al que se pone la etiqueta de «siervo», quizá por ser un funcionario persa) y el árabe Guesem (nombre atestiguado en la dinastía real de Quedar, véase la inscripción de Tell

Masjuta, SSI II 25). La narración se centra en la figura de Nehemías, o sea en tiempos de Artajerjes; pero es probable que la reconstrucción de las murallas fuera ya una exigencia prioritaria de los primeros grupos de repatriados, y que la operación se prolongara en el tiempo a través de varias fases. En efecto, Nehemías va a Jerusalén para restaurar las murallas, en ruinas a consecuencia de un incidente concreto (al que alude Neh 1:3-17), no desde luego a consecuencia de la destrucción perpetrada por los babilonios ciento cincuenta años antes.

Si en el caso del templo (véase § 17.3), punto de atracción ritual de gran prestigio, la reconstrucción encontró no sólo la oposición de los pueblos circundantes, sino también los ofrecimientos de ayuda por parte de los residentes —por lo demás rechazados y calificados de enemigos por los valedores de la línea dura—, en el caso de las murallas se habla sólo de la oposición. Se trataba a todas luces de una operación tendente a garantizar a los repatriados una defensa contra los ataques del exterior y por lo tanto la seguridad de que iban a poder seguir con la reconstitución de la nueva entidad nacional. Los opositores aprovecharon la coyuntura suscitando en la corte persa los temores ante una operación que podía ser presentada como un acto de rebelión, y en los archivos aqueménidas se han encontrado de hecho documentos (las crónicas babilónicas: ¿qué otros podían ser?) que atestiguan que desde siempre Jerusalén había sido una ciudad rebelde a la autoridad imperial:

> que se investiguen los libros de las historias de tus padres y en ellos verás que esta ciudad es una ciudad rebelde, funesta para los reyes y sus provincias, y que ya de antiguo se movieron en ella revueltas, habiendo sido por esto destruida. Hacemos saber al rey que, si esta ciudad se reedifica y se levantan sus murallas, perderás con esto mismo tus posesiones del lado de acá del río [Éufrates]. (Esd 4:15-16)

Pero los jefes de los repatriados, provistos como estaban de buenos valedores en la corte persa, así como de contactos personales ante los emperadores, lograron rebatirlos produciendo documentos oficiales de Ciro (como ya hemos dicho probablemente falsos), de Darío y del propio Artajerjes (Esd 5-6), en virtud de los cuales se autorizaba su regreso, la reedificación del templo, y por lo tanto implícita o explícitamente también la reconstitución de una entidad nacional para la cual las murallas constituían un instrumento imprescindible.

Así fueron construidas las murallas, y la coalición de reyes enemigos fue derrotada sobre todo por medio de actos legales, pero también

probablemente por medio de acciones militares sobre las cuales se prefirió luego que guardara silencio la documentación historiográfica.

7. Josué y la «guerra santa»

La narración bíblica de la conquista fundacional es a todas luces una invención artificiosa, cuya finalidad es subrayar la unidad de acción de las doce tribus. Saltan a la vista numerosas contradicciones internas, debidas a una torpe utilización de tradiciones distintas y estratificadas a lo largo del tiempo. Algunas tradiciones de alcance puramente local (por ejemplo, la de los calebitas en Jos 15:13-19) contaban evidentemente con una autoridad que hacía imposible su eliminación. Tales tradiciones, claramente relacionadas con itinerarios de trashumancia entre el Negev y las mesetas centrales, se prestaban bastante mejor a configurar una entrada en Palestina desde el sur (según la vía normal para quien venga de Egipto), que, sin embargo, fue eliminada a favor de una entrada de todo el pueblo por el este.

El núcleo del relato (Jos 6-8) se refiere a la conquista, una vez pasado el Jordán, sólo del territorio de Benjamín y Efraím. Netamente separados de él están los relatos de la victoria sobre los reyes amorreos del sur (Jos 10) y de la victoria sobre Jasor en el norte (Jos 11). Esta yuxtaposición de tres sagas distintas sirve para dar la sensación de conquista total. El reparto de los territorios por sorteo (Núm 33:50-34:15) es por completo artificial y no puede responder a ningún proceso de asentamiento que sea creíble desde el punto de vista histórico (si acaso puede servir de modelo operativo para los repatriados de época persa). La propia descripción de los territorios tribales (Jos 13-19), diferente entre el sur y el norte, como ya hemos visto (§ 8.3), no puede entenderse si no es a la luz de acontecimientos posteriores a la época a la que pretende hacer referencia.

Tales y tantas son las incongruencias y las estilizaciones, que el relato del libro de Josué sólo puede leerse en relación con los intentos de un redactor (de la rama deuteronomista) que pensaba en los problemas de su época, y concretamente en el problema de la nueva toma de posesión de la tierra de Canaán por parte de los que volvieron de la Cautividad de Babilonia. Este redactor decidió contar la conquista modelo según los principios de unidad de acción y de gran conflictividad con los residentes. Esta decisión básica no era ni mucho menos un hecho previsto de antemano: los repatriados de Babilonia proce-

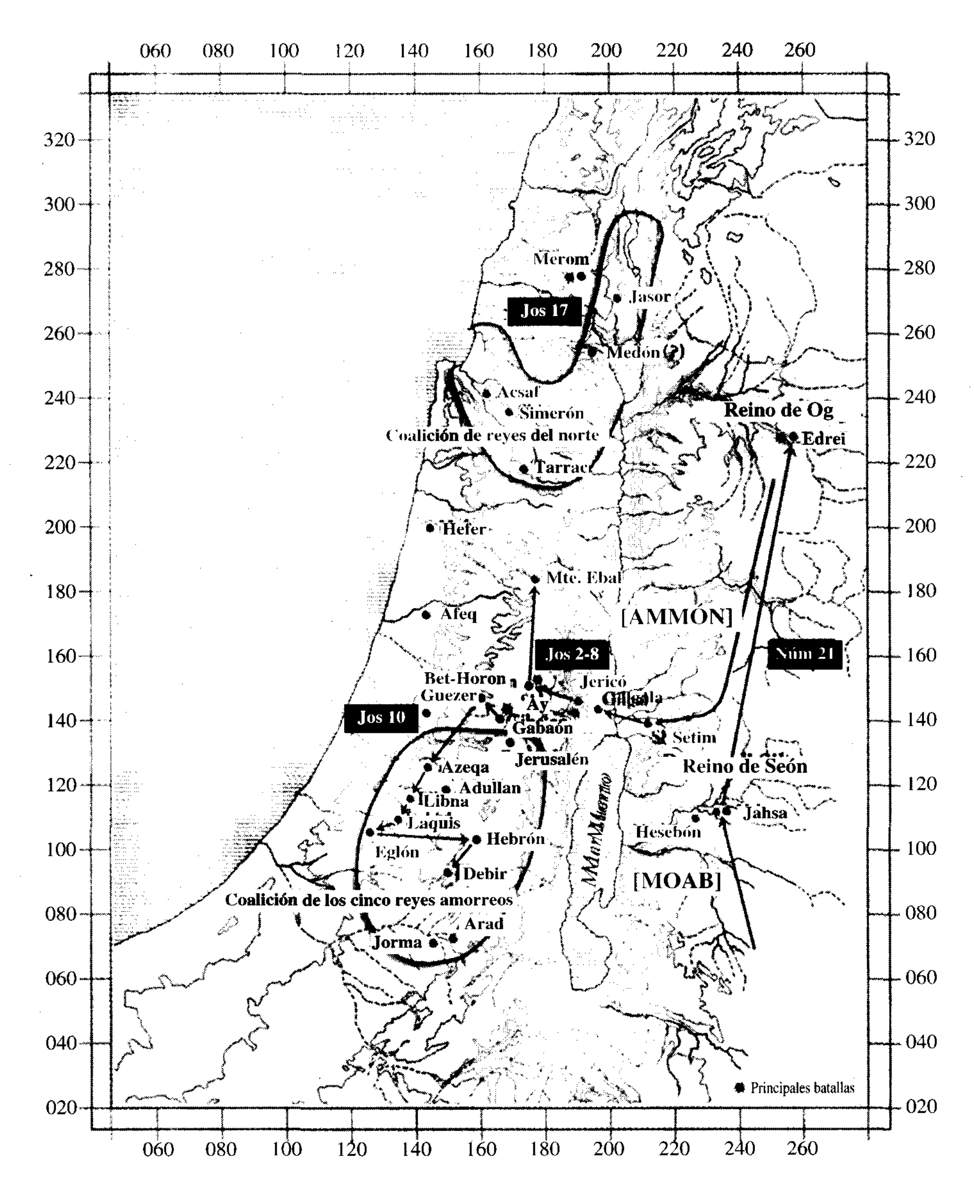


FIGURA 51. *Los lugares de la conquista según el libro de Josué.*

dían (Esd 1:5) y sólo podían proceder de Judá y Benjamín, esto es, del último núcleo del antiguo reino de Judá, conquistado por Nabucodonosor, o lo que es lo mismo de dos de las doce tribus. Y el país albergaba a una pluralidad de gentes no todas extrañas por igual, pues en-

tre ellas había israelitas (yaveístas) que no habían sido deportados ni en el sur ni en el norte, con los cuales resultaba razonable seguir una política de compromiso. El hecho es que el relato parece reflejar una política extremista, que era una de las opciones (aunque no desde luego la única posible) de los grupos dirigentes que pretendían reconstruir un nuevo Israel.

El paradigma adoptado en el libro de Josué es el de la guerra santa, de clara matriz deuteronomista, aunque provisto de profundas raíces en la ideología siropalestina desde la época de la presión asiria (§ 6.6). La historiografía deuteronomista lo aplicó retrospectivamente a toda la historia de las relaciones entre Israel y los otros pueblos, no sólo en la época de la conquista, sino también en la de los Jueces y luego a comienzos de la época monárquica. Los principios fundamentales de la guerra santa son los siguientes: Dios está con nosotros, combate a nuestro lado, y garantiza la victoria; los enemigos, aunque aparentemente sean más fuertes, no pueden contar con un apoyo análogo y están destinados a la derrota: las acciones bélicas deben ir precedidas, no obstante, de una adecuada preparación votiva y cultual, y cualquier error o deficiencia en este sentido sería castigada con el fracaso; el fruto de la victoria es dedicado a Dios (que es su artífice) y por lo tanto es destruido ritualmente (*ḥērem*), sin que nadie saque provecho material de él. En conclusión, si el pueblo permanece fiel a Dios, es seguro que vencerá. Y por el contrario, si es derrotado, deberá buscar las causas de su fracaso en una infidelidad.

La práctica del *ḥērem* es absolutamente funcional respecto al proyecto de sustitución total de los pueblos extraños por el pueblo elegido, que puede tomar posesión de un territorio ya debidamente provisto de todo lo necesario —de ciudades, casas y campos de cultivo— siempre y cuando elimine sin piedad a sus anteriores habitantes y asegure la total devoción a Yavé de todos los miembros de la nueva comunidad que se pretende constituir:

> Pasasteis el Jordán y llegasteis a Jericó. Las gentes de Jericó combatieron contra vosotros, los amorreos, los fereceos, los cananeos, los jeteos [hititas], los guergueseos, los jeveos y los jebuseos, y yo os los puse en vuestras manos ... Yo os he dado una tierra que no habéis cultivado, ciudades que no habéis edificado, y en ellas habitáis, y coméis el fruto de viñas y olivares que no habéis plantado. (Jos 24:11-13)

Incluso en la versión sacerdotal, la idea de un país ya debidamente provisto de todo lo necesario, en el cual instalarse previa eliminación

de sus anteriores habitantes, está presente de igual manera, aunque en lo que se haga hincapié sea en la purificación ritual:

> Cuando hubiereis pasado el Jordán para la tierra de Canaán, arrojad de delante de vosotros a todos los habitantes de la tierra, y destruid todas sus esculturas y todas sus imágenes fundidas, y devastad todos sus excelsos. Tomad posesión de la tierra y habitadla, pues para que la poseáis os la doy. (Núm 33:51-53)

La idea de la conquista como sustitución total de una población anterior (exterminada) por otra importada con el fin de reemplazarla no puede haber sido concebida antes de que tuvieran lugar las deportaciones imperiales. Pero en los términos en los que fue formulada, semejante idea se convierte en una visión completamente utópica por su implacable rigidez, y no puede pertenecer ni a la época de la primera etnogénesis ni a la de la vuelta de la Cautividad: se sitúa en el plano del proyecto ideal más que de la actuación práctica, y suministra informaciones acerca de la ideología de quien lo había formulado más que sobre los acontecimientos que se produjeron en realidad.

8. Paisaje y etiología

Además de ser ocupada por pueblos fantasmas, destinados a la eliminación física para dejar sitio a los recién llegados, en Palestina había toda una constelación de ciudades en ruinas que se prestaban a ser materia de relatos etiológicos que explicaran su estado de desolación por medio de la acción de antiguos héroes. Nótese que la práctica del *ḥērem* suministraba un motivo etiológico muy concreto de las ciudades en ruinas que no habían vuelto a ser ocupadas: bien explícito es el caso de Jorma (anatema en hebreo), en el territorio de Simeón, cuyo propio nombre declara la suerte de la ciudad condenada al anatema (Núm 21:1-3).

La conquista arquetípica de Josué proporcionaba el escenario más evidente para ambientar ese tipo de explicaciones, cuya capacidad de difusión popular y de enseñanza familiar queda perfectamente ilustrada en el pasaje en el que se imagina a un padre que responde a la curiosidad de su hijo:

> Cuando un día os pregunten vuestros hijos: ¿Qué significan para vosotros estas piedras?, les responderéis: Las aguas del Jordán se partie-

> ron ante el arca de la alianza de Yavé; cuando ella pasó el Jordán, las aguas del río se dividieron; y esas piedras serán para siempre jamás un memorial (*zikkārôn 'ad-'ôlām*) para los hijos de Israel. (Jos 4:6-7)

El caso más famoso es el de Jericó y sus murallas. En el relato de Jos 6 la ciudad es conquistada mediante un procedimiento más ceremonial que bélico: el arca de la alianza es llevada en procesión alrededor del recinto amurallado de Jericó hasta completar siete vueltas: a la séptima, las murallas se derrumban solas al sonar las trompetas y la ciudad es conquistada. Los resultados de las excavaciones arqueológicas han demostrado que las murallas de Jericó eran bastante anteriores a Josué, en cuya época la ciudad hacía ya tiempo que estaba abandonada (y seguiría estándolo todavía más). Se trata, pues, de un típico relato etiológico, cuya finalidad es explicar cómo era que la ciudad llevaba tanto tiempo destruida: la explicación es que la ciudad había sido devastada en la época legendaria de la conquista del país a manos de los ejércitos de Josué, e incluso que había caído víctima del anatema jurado en nombre de Yavé: «Maldito de Yavé quien se ponga a reedificar esta ciudad de Jericó» (Jos 6:26). Las propias modalidades de conquista pertenecen evidentemente al género de la saga legendaria y no conservan recuerdo alguno que sea propiamente histórico.

Y lo mismo cabe decir de la ciudad de Ay (Hai), cuyo propio nombre significa «escombros, ruinas» (es más, el topónimo es un nombre común, precedido de artículo: *hā'āy*, «la ruina», como el correspondiente topónimo árabe et-Tell), y que había sido abandonada a finales de la Edad del Bronce Antiguo, más de un milenio antes de Josué. El carácter etiológico del relato («¿Quién destruiría esta ciudad? ¿Y cuándo? ¿Y cómo? ¿Y por qué?») es del todo evidente. El carácter literario de la historia (Jos 7-8) es también muy interesante. En primer lugar está el motivo del intento fallido o de la batalla perdida, a causa de una culpa ritual (motivo que se repite también en la literatura babilónica, a propósito de Naram-Sin), a la que seguirá luego el triunfo gracias al apoyo divino, una vez que la culpa ha sido eliminada. Está luego el relato de una táctica militar de batalla que es justo lo contrario de la táctica normal. Por regla general el atacante debe abatir con sus embates la línea defensiva, y ésta replegarse tras las murallas para resistir el asedio. En el caso de Ay, en cambio, son los defensores los que se convierten en atacantes contra una línea de tipo defensivo opuesta por los sitiadores. También el repliegue de los sitiadores hacia el campo abierto es lo contrario del repliegue normal del sitiado hacia el espacio protegido. Otra inversión del es-

quema normal la encontramos en la toma de la ciudad tras la victoria de sus defensores, con el añadido del incendio que determina la derrota final en vez de ser su consecuencia. Tanto la secuencia culpa-derrota-expiación-victoria, como la utilización de una táctica al revés son contadas dos veces, y en términos bastante parecidos: en el caso de Ay y en el pasaje (Jue 20) relativo a la conquista de Gueba: confirmación de que ambos episodios son de repertorio narrativo o legendario, por lo que resulta difícil atribuirles un mínimo valor de recuerdo histórico.

Otros elementos etiológicos están también presentes en las historias de Josué y de la conquista de Canaán: un círculo de doce piedras (presumiblemente resto de algún monumento prehistórico) se explica como un memorial eterno del paso del Jordán por las doce tribus (Jos 4:1-9, véase más arriba). Un gran montón de piedras (que también habrá sido algún túmulo funerario prehistórico) es explicado con la lapidación del impío Acán (Jos 7:26). Unas grandes piedras adosadas a la entrada de una caverna (Jos 10:27) se explican con el suplicio de los cinco reyes amorreos que se habían refugiado en ella. Una gran estela de piedra al pie de una encina en el recinto sagrado de Siquem viene a atestiguar el pacto de alianza entre Yavé y el pueblo (Jos 24:25-27). Etcétera, etcétera. En todos los casos, el elemento paisajístico (que «subiste en nuestros días») es presentado como testimonio verificable de la autenticidad del relato, invirtiendo completamente la relación lógica. La toma de posesión del territorio va acompañada, pues, de una apropiación de los signos cargados de significado y de los lugares simbólicos que pueblan el propio territorio, y que se convierten en testimonio de la conquista arquetípica y, por ende, en justificación de la conquista histórica.

9. Compromiso y convivencia

No todos los grupos extraños fueron eliminados, haciendo que fueran necesarias historias arquetípicas que explicaran su exterminio. Otros grupos fueron asimilados, y fueron necesarias para ellos historias arquetípicas de asimilación. La única que se cuenta con detalle es la de los gabaonitas (Jos 9), que para salvarse del exterminio al que estaban destinados todos los habitantes del país, se presentaron como si fueran llegados de lejos y así obtuvieron un pacto de alianza que los libró de cualquier peligro. Cuando se descubrió el engaño, la asamblea y los notables de Israel acordaron atenerse al pacto, pero sometieron a

los gabaonitas obligándolos a cortar leña y sacar agua para el servicio del templo de Yavé, «lo que hacen todavía hoy», añade el autor del texto (9:27). Es evidente que esta historia nace para explicar cómo es que en tiempos del segundo templo los gabaonitas tenían que prestar este servicio obligatorio al santuario de Jerusalén.

Un caso más consistente de asimilación es el de Siquem, que en la historia de Josué desempeña un papel importante como sede de la gran asamblea (Jos 24) que concluye la conquista con el pacto entre Yavé y el pueblo entero. Por el contrario, la Jerusalén de Adonisedec es uno de los reinos amorreos vencidos. Es evidente que el historiógrafo deuteronomista tenía que mantener la coherencia con la prosecución de la historia de las dos ciudades (véase § 4.2), connotando a Siquem con la marca de la asimilación y a Jerusalén con la marca de la conquista y con interesantes repercusiones (para quien leyera el episodio después de la Cautividad) sobre los papeles de Samaria (asimilacionista) y de la nueva Jerusalén (separatista) respecto a los que se quedaron y a los extraños.

Si bien los enclaves que quedaron dentro del territorio eran bastante modestos, el problema de los pueblos limítrofes resultaba demasiado llamativo, incluso a ojos de un redactor que pretendiera presentar la conquista como una hazaña esencialmente acabada. Los pueblos imaginarios fueron completamente exterminados: tal fue la suerte que corrieron los cinco reyes amorreos después de la batalla de Gabaón (Jos 10:1-39), tal fue la suerte que corrieron los gigantes anaquim en el Negev (Jos 11:21-22), el amorreo Seón de Hesebón (Deut 2:26-37, Núm 21:21-31) y Og, de la raza de los refaím o fereceo, rey de Basán (Deut 3:1-11; Núm 21:33-35).

Pero los pueblos de verdad históricos se quedaron: se quedaron los filisteos en su pentápolis, se quedaron los fenicios en la costa del norte, y se quedaron los edomitas, los moabitas y los ammonitas en Transjordania. Por lo demás, si pensamos en la distribución de los asentamientos del siglo v (como veíamos en § 2), debemos constatar que a grandes rasgos las tierras restantes, no conquistadas por Josué, coinciden en gran parte con el territorio caracterizado por una mayor densidad y riqueza de asentamientos de época persa. El redactor deuteronomista no podía dejar de admitir la persistencia de los pueblos históricos, pues eran demasiadas y demasiado obvias las evidencias de su existencia durante todo el período histórico en el que los reyes de Israel y de Judá habían tenido que enfrentarse a ellos. Pero la situación en el momento del regreso de los desterrados era todavía peor, por lo que

reivindicar la posesión de todo Canaán resultaba imposible, e incluso sólo reivindicarlo sin los territorios de los pueblos vecinos seguía suponiendo una prueba de gran optimismo y de una determinación extraordinaria.

10. Fronteras ideales y tierras restantes

Otro modo de definir el control territorial es el de establecer las fronteras extremas. Confluyen aquí concepciones distintas por su tipología (descripciones realistas y concepciones conscientemente utópicas) y por su datación y época de referencia. La formulación más extensa y, por lo tanto, menos realista es la que sitúa los límites en dos ríos (típico elemento liminar): el Éufrates al norte y el llamado torrente de Egipto (esto es, el uadi Arish) por el sur. Esta definición en sentido lato se basa en el presunto imperio davidicosalomónico, no corresponde en realidad a ninguna situación histórica concreta, pero coincide, en cambio, con los límites de la satrapía persa de Transeufratina (*ebir nāri* o *'ăbar nahărāh*, «Más Allá del Río», desde el punto de vista babilónico). En época persa, hablar de un imperio salomónico tan extenso como toda la satrapía no podía dejar de tener intenciones políticas, cuando menos, provocativas.

Menos provocativa, y probablemente datable en épocas más antiguas, es la definición de la frontera septentrional de Canaán situada «a la entrada de Jamat (Hamat)», o mejor en la localidad de Lebo-Hamat, conocida también por textos extrabíblicos y localizada en la Beqa libanesa. Todo el pasaje de Núm 34:1-12 que describe los confines de Canaán muestra una serie de posibles coincidencias con la provincia egipcia de Canaán en el siglo XIV-XIII. Es probable que la extensión de la tierra de Canaán se fijara precisamente entonces, entre otras cosas por influencia de las divisiones administrativas egipcias y por la extensión de la zona agrícola y urbana, y que luego fuera trasmitiéndose a lo largo del tiempo como una noción corriente. Pero su relación con la cuestión de las fronteras de Israel radica sólo en el hecho de que, a primera vista, es precisamente la tierra de Canaán la que asigna Yavé al pueblo elegido.

La fórmula más recurrente, «desde Dan a Berseba», pretende indicar el territorio (desde el extremo norte hasta el extremo sur) ocupado por población israelita y, por lo tanto, coincidente con la suma de los territorios tribales. En este sentido se trata de una fórmula bastante rea-

lista, que por otra parte pretende situar muy atrás en el tiempo (en la época fundacional de la conquista) una unidad que fue constituyéndose de hecho únicamente a lo largo de los siglos, y que después de la Cautividad estaba muy deteriorada y quizá se viera definitivamente comprometida. Esa extensión no se basa en ningún reino modelo, sino en la ocupación tribal y, por consiguiente, en el pacto entre Yavé y el pueblo: es el territorio que Yavé asigna a Israel y que Israel debe conquistar en el campo de batalla, pero sobre todo merecer con su fidelidad. También en este caso, al valorar el efecto de la fórmula «desde Dan a Berseba» sobre la realidad política del siglo V-IV, debemos pensar que correspondía en buena medida a la provincia (división interna de la satrapía) con capital en Samaria, y que incluía en su territorio unidades administrativas menores como la ciudad templo de Jerusalén.

El carácter utópico de las fronteras de Israel puede verse además en su relación con el motivo de las tierras que «quedan por conquistar» (Jue 1:1-2:5; 2:20-23): expresión de una discrepancia entre proyecto y realización que se presenta como un hecho transitorio, que deberá subsanarse con el paso del tiempo, y que es atribuido a los fallos de Israel a la hora de aplicar las directivas de Yavé.

Indudablemente las divisiones tribales, tal como las ofrece Jue 13-19, tienen grandes visos de verosimilitud: las listas de poblados y la descripción de las fronteras con puntos de referencia topográficos y paisajísticos no tienen nada de utópicas. Estas divisiones pueden datar, en su definición administrativa exacta, de cualquier reinado que tuviera o que proyectara tener bajo su control todos los territorios en cuestión (el de Salomón para la opción historiográfica más tradicionalista, o mejor el de Josías, por los motivos expuestos en § 8.3), pero debe reflejar también los desplazamientos tribales tradicionales y, por lo tanto, anteriores a la Cautividad. Basadas en una larga ocupación del territorio, estas divisiones territoriales resultaron luego a su vez eficaces para perpetuar durante toda la época anterior a la Cautividad una organización tribal que había tenido una larga gestación, pero que había acabado cuajando y alcanzando una estabilidad. Por lo demás, es igualmente obvio que después de la Cautividad la mayor parte de las tribus tradicionales habían desaparecido (excepto Judá y Benjamín), sin que existiera ningún vínculo territorial entre ellas.

Piénsese, en cambio, en el carácter marcadamente utópico de la descripción territorial suministrada por Ezequiel (Ez 48): doce franjas de territorio exactamente iguales, y todas extendidas desde el extremo este al extremo oeste, que se suceden de norte a sur, con el templo en

medio. El que haya formulado este cuadro o no tenía la menor idea del desplazamiento real e histórico que habían sufrido las tribus, o bien quería prescindir de él porque las consideraba completamente disgregadas y por lo tanto necesitadas de una refundación *ex novo*. En este caso no es cuestión de que falte todavía este trocito o el otro para que se complete finalmente la conquista: es cuestión de un territorio visto como un espacio vacío, geométrico, cabría decir euclidiano, que debe dividirse en partes iguales, como si fuera un problema de agrimensura.

Capítulo 15

UN ESTADO SIN REY: LA INVENCIÓN DE LOS JUECES

1. LA ESTRUCTURA ADMINISTRATIVA AQUEMÉNIDA

La administración aqueménida de Palestina debió de ser hasta cierto punto un calco de la existente en la época neobabilónica, pues el advenimiento de la dominación persa se produjo sin traumas particulares. Por desgracia no conocemos el sistema babilónico tan bien como el asirio, que tal vez fuera tomado como modelo sólo a grandes rasgos, habida cuenta de lo distintos que eran los planteamientos asirios y babilónicos en lo tocante a la atención prestada a las provincias. Dadas las dimensiones de su imperio, no cabe duda de que los Aqueménidas pusieron en marcha una estructura administrativa a varios niveles, con una jerarquía más compleja que la babilónica, y no siempre clara en las fuentes.

En el primer nivel, la totalidad del reino de Babilonia fue anexionada como una sola satrapía. Más tarde, con Darío I, esa satrapía (demasiado grande y demasiado importante) fue dividida en dos, situándose la capital de la satrapía de Transeufratina («Más Allá del Río», bab. *Ebir Nāri*, aram. *'Abar Nahărāh*) en Damasco, donde residía un gobernador persa. Este territorio estaba además dividido en provincias, que probablemente fueran más numerosas en la costa, debido a la mayor densidad de los asentamientos (tenemos conspicuos restos de palacios persas en Sidón, Arwad y Biblos), mientras que las mesetas del interior de Palestina fueron confiadas al gobernador residente en Samaria.

Pero con el paso del tiempo también Judea, con capital en Jerusalén, ascendió al rango de provincia, con gobernadores elegidos nor-

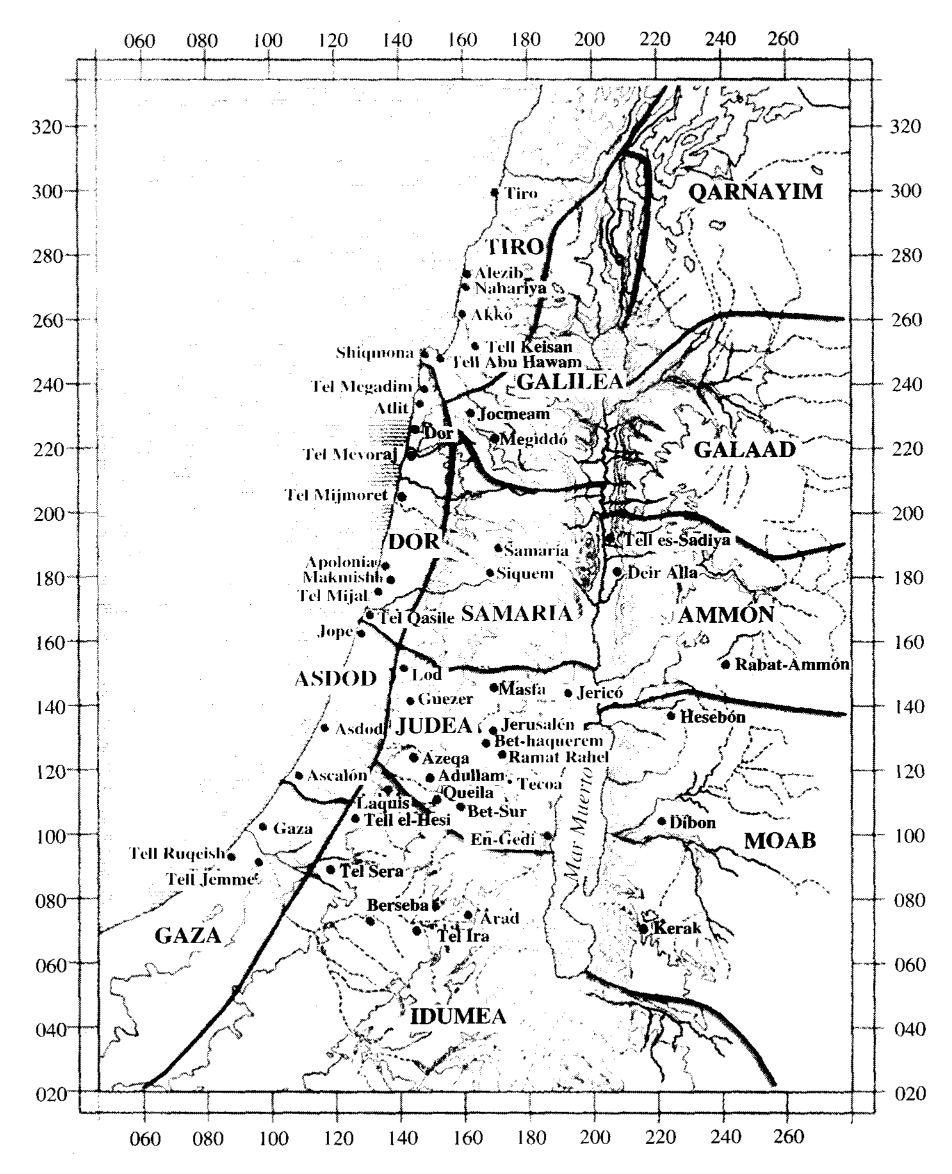


FIGURA 52. *Palestina en época aqueménida.*

malmente entre miembros de la etnia local (desde Zorobabel hasta Nehemías). La extensión de la provincia puede que sufriera variaciones a lo largo del tiempo, pero desde luego era bastante pequeña: la zona de asentamiento de los repatriados (grosso modo desde Bétel y Jericó por

el norte hasta Bet-Sur por el sur), más algunas zonas bastante desérticas por el este hasta el mar Muerto; no incluía la Sefelá y no llegaba ni muchos menos a la costa. La provincia estaba dividida en distritos administrativos (*pelek*), a su vez divididos en subdistritos: probablemente Jerusalén y Gabaón en el centro norte, Bet-haquerem en el centro sur, Masfa y Jericó en el norte, Queila y Zanoa en el sureste, y Bet-Sur y Tecoa en el suroeste.

La provincia de Judea (*Yĕhûd*), como otras análogas, acuñaba moneda (destinada a una circulación local), y entre los sellos unos son de oficiales (provistos también del lema *Yhd* o *Yhwd*) y otros de funcionarios (con el nombre o tal vez un título como *pḥw'*, «gobernador», o *spr*, «escriba»). Pero las *bullae* y los sellos proceden casi todos del mercado del anticuariado y están muy contaminados por frecuentes falsificaciones, de modo que no es prudente hacer uso de ellos. La comprensión exacta de la estructura y de sus variaciones resulta incluso todavía más difícil por el hecho de que los términos arameos habituales para «gobernador» (*peḥāh*) y para «provincia» (*mēdīnāh*) parecen atribuidos a niveles jerárquicos también distintos.

Por debajo de esta estructura administrativa seguían existiendo las comunidades locales, dotadas de órganos colegiados restringidos (ancianos y jueces) para la administración de la justicia, órganos colegiados amplios (*'ēdāh* o *qāhāl* son términos típicos del lenguaje empleado después de la Cautividad), y jefes políticos de varios tipos según las tradiciones locales. Algunas ciudades estado tenían sus dinastías reales, como sabemos por el caso de las ciudades de la costa de Fenicia gracias a las inscripciones de época persa de los reyes (*mlk*) de Sidón (Eshmunazar I y II, Tabnit: SSI III 27-28) y de Biblos (Yehawmilk: SSI III 25), y así nos lo confirman también fuentes clásicas como Heródoto (VII.97). Nótese que en el siglo IV-III las ciudades autónomas (es decir, con reyes propios) de la costa de Fenicia (Arwad, Biblos, Tiro, Sidón) y de Filistea (Asdod, Ascalón, Gaza) podrán acuñar moneda incluso de gran valor, con emblemas propios y con difusión a escala regional, mientras que Samaria y Jerusalén acuñarán sólo calderilla, con una circulación restringida al ámbito local y con los emblemas imperiales.

Otros reinos tenían un carácter etnicotribal, especialmente en Transjordania, donde conocemos sobre todo a reyes de los ammonitas, y en el ámbito arábigo, donde conocemos sobre todo a reyes de Quedar (en particular por la inscripción de Tell Masjuta: SSI II 25). Estas estructuras políticas locales debían de coexistir (especialmente en las ciudades estado) con las estructuras administrativas persas de tercer nivel.

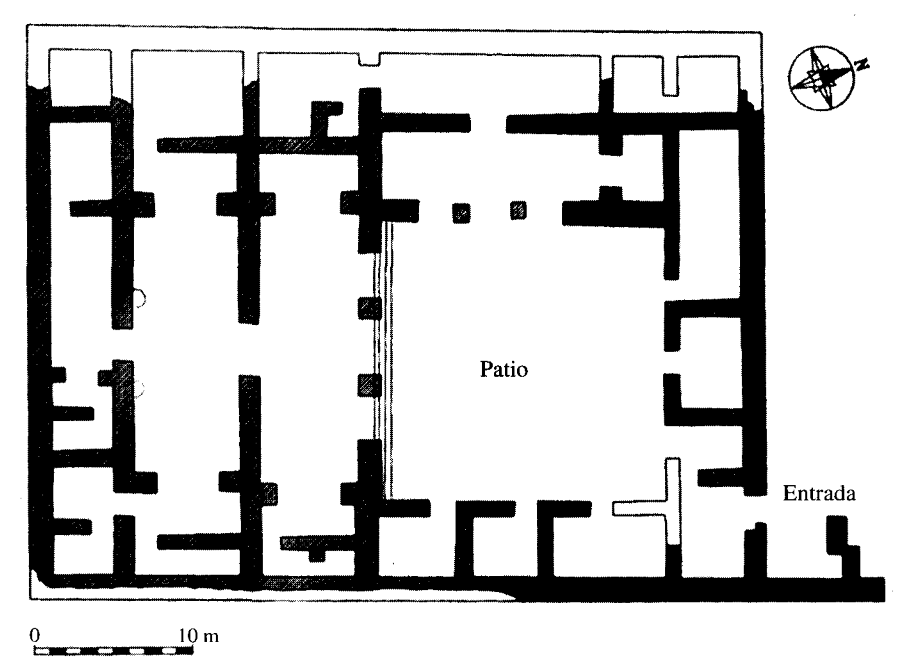


FIGURA 53. *Construcciones palestinas de época persa: el palacete administrativo de Laquis.*

Para Judea la situación no podía ser más complicada, por lo menos al principio, debido a la coexistencia de comunidades locales de residentes y núcleos de repatriados de Babilonia (y quizá incluso de otros lugares), así como por el prestigio especial de que gozaba el templo de Jerusalén. No por casualidad el núcleo principal de los repatriados había venido guiado por la pareja formada por Zorobabel (vástago de la casa real) y Josué (del linaje de los sumos sacerdotes). A los judíos se les planteaban varias opciones: (1) o bien seguir organizados con jueces y ancianos, dependiendo administrativamente de Samaria, situación que podía resultar del agrado de las comunidades que permanecieron, pero que desde luego no lo era para los núcleos de repatriados; (2) o bien darse una estructura de reino, resucitando la dinastía davídica, como querían la tradición anterior a la Cautividad, las expectativas populares y los proyectos de la casa real; (3) o bien darse el estatuto de ciudad templo según el modelo babilónico, de acuerdo con un proyecto que fue tomando forma entre el clero y que podía resultar del agrado (más que la opción monárquica) de los dominadores persas. La

elección (que recaería en el modelo ciudad templo) tuvo lugar al cabo de un tiempo, a raíz de acontecimientos que han dejado muy pocas trazas, y como consecuencia de unos debates de los cuales, en cambio, han quedado huellas harto visibles. Veremos ahora sucesivamente las tres opciones: la de los Jueces (en este capítulo), la de la monarquía (capítulo 16) y la de la ciudad templo (capítulo 17).

2. Contexto y cronología de los Jueces

A partir de 587 y durante casi un siglo, hasta por lo menos 515 (fecha de la inauguración del segundo templo), bajo los reyes babilonios y bajo los primeros emperadores aqueménidas, desde Ciro hasta Darío, Judea estuvo sin una autoridad política formal, quedando la gestión de los asuntos locales en manos de jueces y ancianos. Un caso similar, aunque cronológicamente más breve, lo tenemos atestiguado en Tiro, donde entre la deportación del rey local a Babilonia (tras el asedio de Nabucodonosor) y su regreso (tras el perdón concedido por Awil-Marduk), gobernaron jueces (*dikastaí*), de los cuales poseemos una lista (*CAp.* I 157). Existe, pues, un período de los Jueces en época plenamente histórica (en el sentido de históricamente documentada), que se sitúa en el siglo VI.

Pero cuando se habla de período de los Jueces en la historia de Israel nos referimos a una época muy distinta, a saber, a la fase anterior (y no a la siguiente) a la monarquía, descrita en el libro homónimo. El razonamiento del historiógrafo deuteronomista es claro y simple: después que Josué hubo destruido todos los reinos cananeos y antes de que surgiera una monarquía israelita con Saúl primero y con David después, es evidente que el país no tenía reyes y que fue confiado (como ocurría por regla general en casos semejantes) a la tutela de jueces (*šōfĕṭîm*) para las cuestiones de autogobierno local.

La invención de una fase sin rey para toda Palestina es de todo punto artificial, y está en contradicción con las noticias acerca de la existencia de reyes en aquel período: noticias suministradas por el propio libro de los Jueces y por la arqueología (que muestra la persistencia de estructuras palaciegas en ciudades como Megiddó). Pero lo que el historiógrafo pretendía decir era que no había reyes israelitas, y que las tribus no dependían de los reyes extraños que habían quedado (ya fueran cananeos o filisteos), y que, por lo tanto, debían tener jueces. Ni disponía de datos documentales ni tenía interés ideológico en presen-

tar una situación en la que seguía habiendo reyes en las ciudades, como había habido siempre, pero paralelamente había tribus en el territorio, y en cada poblado en concreto ancianos y jueces encargados de la gestión de los asuntos corrientes.

Las funciones y las propias figuras de los Jueces, tal como son descritas en el libro homónimo, sólo se corresponden en una mínima parte con las funciones esencialmente judiciales que desempeñaban jueces y ancianos en las comunidades locales. En vez de colegios de sabios cabezas de familia encargados de administrar justicia y de dirimir los pleitos en la esfera local, tenemos jefes militares encargados de salvar al pueblo de Israel de los peligros causados por la agresividad de los pueblos circundantes. Es evidente que el autor del libro quería proyectar sobre el período del pasado protohistórico o mítico de los orígenes, sobre la fase formativa de la etnia israelita, los problemas de su tiempo, utilizando materiales de dudosa fiabilidad.

En la práctica, el libro habla de doce Jueces, que los comentaristas han dividido en seis «Jueces menores» y seis «Jueces mayores». De los Jueces menores (Samgar, Tola, Jair, Abesán/Ibsán, Elón y Abdón) no tenemos ninguna historia ni siquiera la identidad del pueblo opresor, sino sólo la duración de su judicatura (en tres casos) y el lugar de su enterramiento (en cinco). Sobre los Jueces mayores (Otoniel, Aod/Ehúd, Barac, Gedeón, Jefté y Sansón), en cambio, el texto se explaya y cuenta historias más o menos ricas en detalles cuentísticos, en estratagemas astutas, y en enseñanzas morales.

El esquema cronológico es bastante artificioso, con cifras «redondas» en términos decimales o sexagesimales tanto de los períodos de opresión como de la duración de las judicaturas; los cuarenta años repetidos una y otra vez para las fases de opresión no son más que la duración de la vida humana. Sumando opresiones y liberaciones de los Jueces mayores resultaría un período de 271 años; y añadiendo la duración de las judicaturas de los Jueces menores (señaladas sólo en tres casos) se superarían los trescientos años. Si los tomáramos en serio, serían desde luego demasiados años respecto a la cronología histórica convencional: con una conquista en torno al 1250 tendríamos que situar a Samuel en 950, justo antes de la expedición de Sesonquis (!). Por ello se han propuesto varias fechas de ajuste, por lo demás innecesarias sólo con pensar en el carácter absolutamente esquemático de las cifras, la naturaleza ficticia de las historias y la esencia utópica de todo el cuadro.

3. Los elementos históricos y utópicos

Toda la estructura narrativa del libro tiene un carácter repetitivo y esquemático que responde a los principios básicos de la historiografía deuteronomista. El pueblo de Israel pasa por una serie de crisis, de opresiones, que Yavé le inflige como castigo a su fidelidad oscilante; pero tras un período de opresión, Yavé se arrepiente o se compadece y envía un juez para salvar al pueblo y aniquilar a los enemigos, tras lo cual el pueblo permanece tranquilo durante cierto número de años. El mensaje es bien claro y por lo demás lo conocemos ya de sobra: las desgracias del pueblo dependen de sus culpas, la salvación reside en Yavé, y si le somos fieles nadie podrá resistirnos. Entre el pacto con Moisés y el pacto con David hay una continuidad de intervenciones de Dios a favor de su pueblo, a lo largo de todo un período que llamaríamos de prueba, de verificación de la capacidad del pueblo para mantenerse fiel, a pesar de la tentación que supone la contigüidad de los pueblos que han quedado y a pesar de la dureza de la opresión extranjera.

Tabla 10. *La cronología del libro de los Jueces.*

años de opresión	pueblo opresor	juez/ libertador	años de judicatura	años de paz
8	Edom	Otoniel		40
18	Moab	Aod		24
20	Jasor	Débora/Barac		40
7	Madianitas	Gedeón		40
		Tola	23	
		Jair	22	
18	Ammonitas	Jefté	6	
		Abesán	7	
		Elón	10	
		Abdón	8	
40	Filisteos	Sansón	20	

Pero junto a este mensaje básico encontramos otro más concreto y no menos importante: una dirección ocasional como la de los Jueces sólo puede producir salvaciones ocasionales, en una sucesión alterna de traiciones y arrepentimientos, de protección y de abandono:

> Cuando Yavé les suscitaba un juez, estaba con él y los libraba de la opresión de sus enemigos durante la vida del juez, porque se compadecía Yavé de sus gemidos, a causa de los que los oprimían y los vejaban. En muriendo el juez, volvían a corromperse más todavía que sus padres, yéndose tras de los dioses extraños para servirlos y adorarlos, sin renunciar en nada a las prácticas y a la conducta obstinada de sus padres. (Jue 2:18-19)

Sólo la monarquía habría podido (y de nuevo podrá) dar una solución definitiva. Baste citar el comentario recurrente: «No había entonces rey en Israel y hacía cada uno lo que bien le parecía» (Jue 17:6; 21:25), para identificar la actitud promonárquica que inspiró al redactor de estas historias.

Pero en el libro de los Jueces, reyes haberlos haylos, sólo que son los reyes de los pueblos vecinos, son los opresores —filisteos y cananeos, ammonitas y moabitas—, mientras que quien no los tiene es Israel y es Israel el que padece su falta, quedando en un estado de evidente inferioridad. Casi como si quisiera responder a una posible objeción, el redactor intercala la historia de Abimelec, rey de Siquem, que, al ser hijo del juez Gedeón y de madre cananea, es medio israelita. Con esta historia —que es presentada como la de una monarquía fracasada, aunque habla también del proceso de fusión entre israelitas y cananeos— estamos ya en un terreno histórico más fiable (véase § 4.2). Y lo mismo cabe decir de la guerra contra Jasor, que repite (si bien en un contexto topográfico un poco distinto) la historia atribuida anteriormente a los tiempos de la conquista y que debe colocarse en paralelo a las primeras formaciones monárquicas israelitas (véase § 4.3).

Así pues, parecen confluir en el libro de los Jueces algunos recuerdos (pocos) de acontecimientos históricos premonárquicos, aunque con una forma y con una colocación cronológica muy dudosas, habida cuenta de las dificultades que representaba para el redactor el hecho de situar en el tiempo unos sucesos sobre los cuales no tenía ni podía tener documentos fiables. Por lo demás resulta difícil aislar cualquier suceso que sea históricamente defendible —más allá de la ambientación evidente y genérica de los enfrentamientos con filisteos (Sansón) o ammonitas (Gedeón). Tampoco cabe pensar que el redactor de época

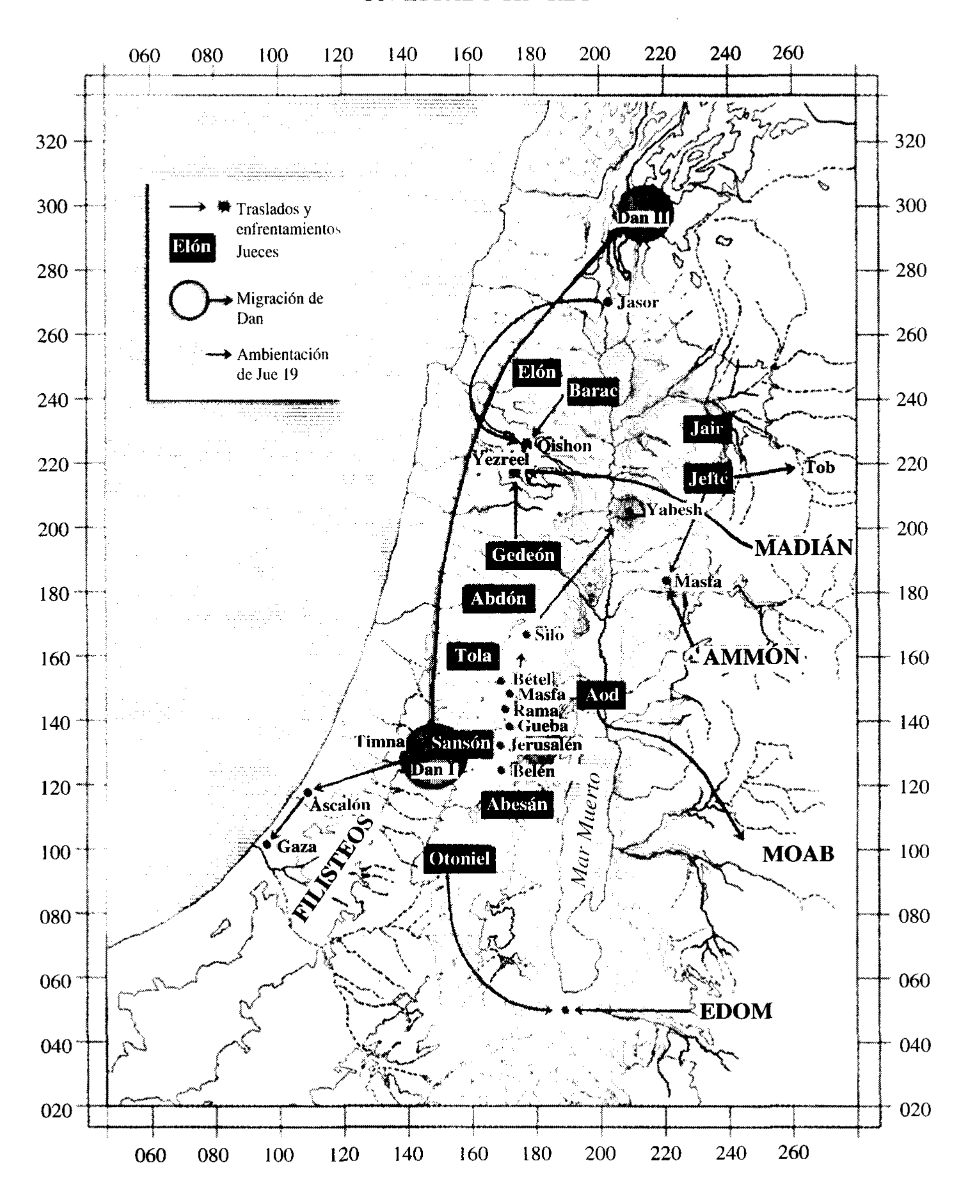


FIGURA 54. *Los Jueces: mapa de distribución.*

tardía pudiera disponer de fuentes escritas sobre estos sucesos, que, según se afirma en su relato, deben situarse en un ámbito o período sin estructuras estatales y, por lo tanto, sin archivos y sin inscripciones conmemorativas.

4. Los elementos legendarios y fabulosos

Al tener que «llenar» de acontecimientos y de personajes un período para el cual no era posible disponer de fuentes escritas, el autor o los autores del libro de los Jueces tuvieron necesariamente que recurrir a un repertorio de cuentos tradicionales, de carácter legendario o novelesco, como suele ocurrir en casos semejantes. La mayoría de esas sagas se situaba en época anterior a la llegada de los israelitas (sagas patriarcales, véase §§ 13.4-5) o en el momento mismo de la conquista (historias etiológicas de destrucción, véase § 14.8). Se ambientaron en la época de los Jueces las sagas en las que aparecían los héroes de los israelitas, ya asentados en el país, combatiendo contra los pueblos vecinos. Estos relatos folclóricos son difíciles de tratar y de datar, al haber sufrido repetidas reelaboraciones a lo largo del tiempo. En conjunto, no nos ofrecen ni mucho menos un panorama del Israel del siglo XII, sino más bien una visión de cómo el Israel de los tiempos de la Cautividad y de la época posterior a ésta imaginaba su período formativo en tierras de Canaán, volcando en esos tiempos valores y problemáticas en gran parte propios de la época de las reelaboraciones, aunque construidos también en parte sobre materiales que quizá fueran muy antiguos. En particular la onomástica del libro de los Jueces presenta un escenario de indudable arcaísmo lingüístico (frases verbales en imperfecto, hipocorísticos en *-ōn/-ān*) y religioso (relativamente pocos teóforos, de los cuales sólo un par son yaveístas), rasgo que difícilmente podemos considerar que fuera falsificado en época tardía.

Resultan interesantes algunos elementos que nos permiten vislumbrar ese concepto de repertorio narrativo, con repeticiones de un mismo motivo, que ya hemos comentado a propósito de las historias patriarcales (en particular el motivo de la esposa/hermana, o el de la herencia escamoteada). La historia de la «ciudad inhóspita», que, en vez de acoger al peregrino lo somete a los mayores abusos, se encuentra en forma bastante similar a propósito de la estancia de Lot en Sodoma (Gén 19) y a propósito del levita en Gueba (Jue 19), en ambos casos con una etiología moral (destrucción de la ciudad inhóspita). La historia del asedio invertido, en el que los defensores adoptan la táctica de los atacantes, aparece en la conquista de Ay (Jos 8) y de nuevo en el relato de la conquista de Gueba (Jue 20), con alusiones al género de las estratagemas militares. ¿Tiene algún sentido intentar datar estos relatos? ¿Existió alguna vez un hecho histórico que los originara?

Más útil resulta tratar de desentrañar las reelaboraciones y las estratificaciones a las que fueron sometidos los relatos. Por ejemplo, en el caso de la historia del levita de Jue 19-21, la clara reestructuración llevada a cabo después de la Cautividad en clave de levitas extratribales, de asamblea popular, y de inseguridad a la hora de atravesar el territorio no consigue borrar del todo las modificaciones anteriores (como la polémica antibenjaminita y más concretamente antisaúlica, que podemos atribuir a los primeros tiempos de la monarquía), ni el núcleo etiológico de la saga: la fiesta de Silo en la que los benjaminitas raptaban ritualmente a sus esposas.

> Y decían: «¿Cómo conservar un resto [la heredad de los que han escapado] a Benjamín, para que no desaparezca una de las tribus de Israel? Porque nosotros no podemos darles por mujeres nuestras hijas, pues los hijos de Israel han jurado diciendo: Maldito quien dé a los de Benjamín su hija por mujer». Y dijeron: «Cerca está la fiesta de Yavé, que de año en año se celebra en Silo» ... Y dieron a los de Benjamín esta orden: «Id y poneos en emboscada en las viñas. Estad atentos, y cuando veáis salir a las hijas de Silo para danzar en coro, salís vosotros de las viñas y os lleváis cada uno a una de ellas para mujer, y os volvéis a la tierra de Benjamín. Si los padres o los hermanos vienen a reclamárnoslas, les diremos: Sed comprensivos con ellos, pues no hemos tomado en guerra una mujer para cada uno. Por otra parte, vosotros no habéis sido los que las habéis dado, pues entonces seríais culpables». (Jue 21:17-22)

Algunas historias tienen núcleos cuentísticos evidentes: la historia de Sansón (Jue 14:12-20) gira en torno al motivo de la adivinanza imposible («Il mio segreto è chiuso in me», como se dirá en *Turandot*), la historia de Aod (Jue 3:15-30) gira en torno al motivo del embajador asesinado (tipo Mucio Escévola), la de Jefté (Jue 11), en torno al motivo de la promesa autolesionista (en caso de victoria, dedicaré a Dios la primera persona a la que encuentre; y a la que encuentra es a su propia hija), motivos todos que aparecen una y otra vez en los repertorios cuentísticos de tantos y tantos pueblos. De sabor claramente novelesco son los «treinta hijos y las treinta hijas» de Abesán, que tiene que buscar treinta nueras y treinta yernos (Jue 12:8-10), o bien los «cuarenta hijos y treinta nietos, que montaban sobre setenta asnos» de Abdón (Jue 12:13-15). El mismo motivo reaparece en la historia de Jair, con el añadido del juego etiológico y etimológico entre el nombre del juez, el término «asno» y el término «ciudad»:

> Tuvo treinta hijos, que montaban treinta asnos (*'ăyārîm*) y eran dueños de treinta ciudades (*'ārîm*), llamadas todavía Javot [poblados/campamentos de] Jair, en tierra de Galaad. (Jue 10:4)

Algunos de estos relatos folclóricos (como el que acabamos de citar) parecen tener un sabor a cuento popular completamente genérico, pero otros estaban arraigados más profundamente en el territorio y en el calendario. Ya hemos hablado del rapto ceremonial de las muchachas de Silo, perfectamente descrito en sus modalidades y en sus motivaciones. Pero también la hija de Jefté es llorada todos los años durante cuatro días por las hijas de Israel (Jue 11:39-40). Y la insistencia en la localización de los enterramientos de los Jueces (de algunos es la única noticia que se tiene) hace pensar que las historias relacionadas con ellos tenían que ver con cuentos (o fiestas) surgidos en torno a monumentos funerarios de remota antigüedad. Este patrimonio de lugares, recuerdos, sagas y cuentos, estaba indudablemente formado ya antes de la Cautividad; pero podemos imaginar el cuidado puesto por los repatriados en rastrear y valorar esas señales del pasado cuando volvieron para ocupar de nuevo el territorio.

La propia distribución geográfica de los Jueces y de sus historias resulta significativa, por cuanto se concentra en las zonas que fueron reocupadas (y se convirtieron en motivo de fricción con los vecinos) después de la Cautividad: en las mesetas centrales (Efraím y Benjamín) y en los conflictos con residentes y los extranjeros (historia del levita y de los benjaminitas); en la zona de la Sefelá y en los conflictos con las ciudades filisteas (historias de Sansón y de Samgar); en las luchas con los edomitas (Otoniel), con los moabitas (Aod) y sobre todo con los ammonitas y madianitas en Galaad (Gedeón, Jefté). En el norte sólo está Elón (del cual por lo demás no se dice nada), y por otro lado tenemos la batalla de Débora y Barac contra Jasor (sobre cuyo emplazamiento histórico más verosímil véase § 4.3). Llama la atención la ausencia de Judá, como si las sagas pretendieran más bien marcar el territorio en sus márgenes y no en el centro, cuya posesión estaba más segura.

5. El sistema de las doce tribus

Es en el período de los Jueces en el que la tradición historiográfica sitúa el funcionamiento normal de la Liga de las Doce Tribus, tras su actividad de conquista. Siempre se ha reconocido el carácter artificial

del número doce, habiéndose señalado que existen listas con variantes en los nombres, pero siempre con un total de doce. Por lo demás, es imposible que cualquier lista formal, cerrada en su número e igualitaria en sus componentes, deje de constreñir, en mayor o menor medida, una realidad tribal que necesariamente tenía que ser fluida y caracterizarse por desequilibrios diversos. En el pasado (a propuesta de M. Noth) se creía que la formalización en doce elementos tenía que ver con una organización que realmente había existido, del tipo de las anfictionías griegas e itálicas, en torno a un santuario central y acaso con contribuciones mensuales (un mes por tribu). Pero el modelo anfictiónico no funciona: el santuario central es obra de los reyes y nunca coexiste en el tiempo con la liga, y de la rotación de las contribuciones no existe noticia alguna y por otra parte tampoco tendría ninguna función. Es preferible pensar que la liga concebida formalmente no funcionó nunca y que fue sólo un montaje realizado en el ámbito historiográfico para postular al menos en el pasado una unidad orgánica de los grupos tribales que en época histórica se hallaban ya totalmente disgregados.

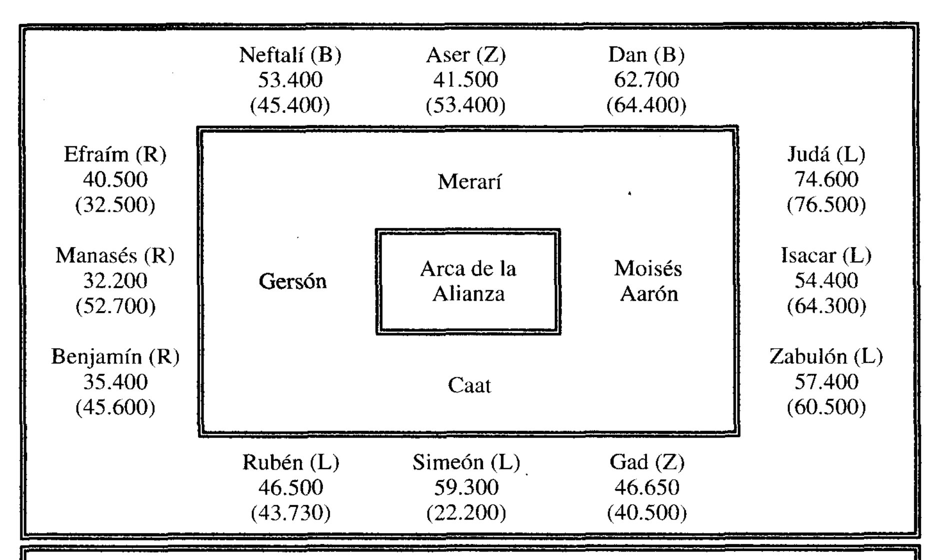
Desde luego, como hemos visto (§ 3.3), las tribus tenían su propia historia concreta y una localización anterior a la Cautividad perfectamente conocida; el modelo de la gran confederación tribal, de la cual se tienen poquísimas evidencias en la fase antigua, probablemente fuera concebido en una fase histórica (siglo VI) en la que se tenían ejemplos vivos de su existencia, sobre todo en el gran nomadismo del mundo árabe: ismaelitas y quedaritas eran grandes agrupaciones tribales, de dimensiones claramente étnicas, mientras que las tribus a caballo del Bronce Tardío y el Hierro I eran de tamaño y poderío reducidos, de modo que servían de contrapeso a ciudades aisladas y concretas, en un ámbito puramente local.

Ya hemos visto en varias ocasiones (desde la época de Salomón, § 4.6, hasta la de Josías, § 8.3) que la demarcación de las fronteras tribales y de los poblados y clanes pertenecientes a cada tribu pasó por fases de definición como distritos administrativos de ámbito estatal: más que de momentos de reutilización administrativa de realidades tribales preexistentes, probablemente se trate de momentos de creación formal de entidades caracterizadas hasta ese momento por una gran fluidez. Sería preciso además aclarar mejor el propio concepto de tribu para comprender las modalidades de la evolución en curso y de sus formalizaciones. Existen dos modelos de entidad tribal: el genealógico, que es verdadero sobre todo en el caso de las grande tribus camelleras, y el territorial, que surge de la lectura de las listas de los clanes que forman

TABLA 11. *Las listas tribales en los textos bíblicos.*

Canto de Débora (Jue 5) siglo X	Bendiciones Moisés A (Deut 33) siglo VIII	Bendiciones de Moisés B (Deut 33) siglo VII	Ezequiel 48:1-29 siglo VI	Ezequiel 48:30-35 siglo VI
Efraím (1)	José (4)	Efraím (5)	Efraím (5)	José (4)
Maquir (3)		Manasés (6)	Manasés (4)	
Benjamín (2)	Benjamín (3)	Benjamín (4)	Benjamín (8)	Benjamín (5)
Zabulón (4)	Zabulón (5)	Zabulón (7)	Zabulón (11)	Zabulón (9)
Isacar (5)	Isacar (6)	Isacar (8)	Isacar (10)	Isacar (8)
Rubén (6)	Rubén (1)	Rubén (1)	Rubén (6)	Rubén (1)
Galaad (7)	Gad (7)	Gad (9)	Gad (12)	Gad (10)
Dan (8)	Dan (8)	Dan (11)	Dan (1)	Dan (6)
Aser (9)	Aser (10)	Aser (12)	Aser (2)	Aser (11)
Neftalí (10)	Neftalí (9)	Neftalí (10)	Neftalí (3)	Neftalí (12)
	Judá (2)	Judá (2)	Judá (7)	Judá (2)
		Leví (3)		Leví (3)
			Simeón (9)	Simeón (7)
Total: 10	Total: 10	Total: 12	Total: 12	Total: 12

Nota bene: El número entre paréntesis indica el número ocupado en la lista.



Recinto interior: clanes levíticos; exterior: tribus. Población, primera cifra en Núm 2, segunda en Núm 26. Madres: L = Lea, R = Raquel, B = Bala (por Raquel), Z = Zelfa (por Lea).

a

Dan
Aser
Neftalí
Manasés
Efraím
Rubén
Judá
Sadocitas templo Levitas
Benjamín
Simeón
Isacar
Zabulón
Gad

b

Leví Judá Rubén
Gad José
Aser Benjamín
Neftalí Dan
Zabulón Isacar Simeón

c

FIGURA 55. *El desplazamiento de las doce tribus, esquemas ideales: (a) el campamento del éxodo (Núm 2 y 26). (b) la parcelación del país (Ez 48:1-29). (c) las puertas de la Jerusalén futura (Ez 48:30-35).*

cada tribu, y que es verdadero sobre todo en el caso de los grupos agropastorales integrados.

Después de la Cautividad la correspondencia entre tribu y territorio debía de haber quedado casi totalmente perdida. La innovación sacerdotal más evidente, consistente en dar dignidad de tribu al grupo funcional de los levitas, interfiere en la lista, pero no en la ubicación espacial al tratarse de una tribu sin territorio. Esta intrusión provoca alguna de las variantes más obvias entre una lista y otra, junto con otros factores menores. Sería demasiado simplista decir que el añadido de Leví se subsanó con la unificación de Efraím y Manasés en José (y por lo tanto en perjuicio del área samaritana). Otros elementos de disgregación, o de verdadera desaparición, se fundan en bendiciones y maldiciones puestas en boca de Jacob y otros patriarcas. Es legítima la sospecha de que ciertas tribus desaparecidas se habían convertido ya en un recuerdo con el que no se sabía qué hacer. La tribu de Simeón, por ejemplo, puede que fuera introducida para afirmar que la pérdida de los territorios más meridionales no había tenido repercusiones sobre Judá. La emigración de Dan de la Sefelá al alto Jordán (Jue 18) parece puesta adrede para reafirmar unos derechos sobre una zona que sólo había sido incluida en el reino de Israel de manera fugaz (siendo primero sidonia, luego aramea, y por último asiria), y al mismo tiempo para explicar su desaparición de la zona de origen (anexionada a las ciudades filisteas).

Los textos del tiempo de la Cautividad, como Ezequiel 48, o posteriores, como Números-Levítico, parece que han perdido ya todo conocimiento de la distribución geográfica de varias tribus, que reconstruyen con arreglo a criterios artificiales (división en cuatro partes, norte, sur, este y oeste), enlazando luego la ubicación con cuestiones jerárquicas (hijos de Lía/de Raquel/de las esclavas), que en parte reflejan el prestigio adquirido históricamente por cada una.

En esencia, los elementos aceptables en general son, al parecer, los siguientes: (1) las tribus, entendidas como agrupaciones geográficas de comunidades locales que se consideraban emparentadas por tener algún antepasado común, existieron siempre, pero son replanteadas continuamente siguiendo los acontecimientos históricos; (2) en un territorio básicamente agrícola y sedentario, las tribus han sufrido la interferencia de hechos administrativos vinculados a la extensión de los reinos de los cuales formaban parte; y (3) la organización formal en una liga de doce tribus —con territorios paritarios y obtenidos por sorteo a partir de un territorio conquistado y vacío— es evidentemente

utópica (en realidad no existió nunca) y tardía (concebida en función de la reocupación que tuvo lugar después de la Cautividad).

6. El espacio intertribal

Cuanto de históricamente fiable podemos sacar del libro de los Jueces (en particular la acción contra Jasor; véase § 4.3) demuestra que las tribus actuaban de manera concertada, pero a través de agrupaciones parciales y ocasionales, dictadas por la situación geográfica del caso. Es claro que el marco redaccional del libro confiere con toda facilidad a cualquier episodio un carácter pantribal, añadiendo simplemente la expresión «todo Israel» o «los hijos de Israel», o cualquier otra definición de carácter global. Pero el único episodio en el que vemos con detalle a la liga actuar como un cuerpo político unitario es el caso de la guerra contra Benjamín tras el crimen de Gueba del que es víctima la mujer del levita que va de paso. El panorama resulta de lo más interesante: si no puede servir de fuente para saber cómo interactuaban las tribus en el período premonárquico, sirve indudablemente para saber cómo se imaginaba después de la Cautividad que se había producido esa interacción. Y en ese panorama confluyen también elementos tradicionales antiquísimos (y conservados tenazmente porque estaban vinculados a los cultos locales) junto a otros relacionados con las problemáticas existentes en tiempos posteriores a la Cautividad, relativas a un territorio de compleja configuración etnico política.

Evidentemente —estamos en una época anterior a David— no hay rey, ni capital, ni administración central, ni por supuesto un santuario central. Pero existen lugares de convergencia comunitaria. Bétel es la sede del tabernáculo o arca de la alianza con Yavé (*'ărôn bĕrît Yahweh*), y el lugar en el que se consulta el oráculo de Yavé y se efectúa el censo del pueblo. Masfa es el lugar de la reunión asamblearia (*qāhāl*). Silo es un campamento militar, pero también el lugar de la fiesta/peregrinación (*ḥag*) de Yavé. Hay lugares de refugio (la roca de Rimón), que en otros lugares y en época sucesiva adquirirán mayor consistencia con las ciudades de refugio (Núm 35; véase § 17.6).

Las decisiones asamblearias se toman por aclamación, mediante juramentos que obligan a hacer algo o prohíben hacer algo (del tipo «Ninguno de nosotros irá a su tienda, ninguno de nosotros volverá a su casa»). Las elecciones se realizan por sorteo (*'ālāh bĕgôrāl*). El oráculo se pide tres veces, con un énfasis creciente: la primera vez se pide

(*šā'al*), la segunda se llora y se pide, y la tercera se llora, se ofrecen sacrificios y se pide, obteniéndose la respuesta sólo esta tercera vez. La convocatoria de la asamblea puede asumir una forma objetual y llena de significado:

> Llegado a su casa, [el levita] cogió un cuchillo y [el cuerpo de] la concubina y [lo] partió miembro por miembro, en doce trozos, que mandó por toda la tierra de Israel. Y a los enviados encargó que dijeran a todos los israelitas: «¿Se ha visto jamás tal cosa desde que los hijos de Israel subieron de Egipto hasta el presente? Miradlo bien, deliberad y resolved». A su vista decían todos: «Jamás ha sucedido cosa parecida ni se ha visto tal desde que los hijos de Israel subieron de Egipto hasta hoy». (Jue 19:29-30)

Si llamativa e irregular es la utilización del cuerpo de la víctima (humana), un pasaje relacionado con Saúl (1 Sam 2:17) demuestra que la convocatoria por medio de los trozos de un buey sacrificado podía constituir la forma normal. Cada tribu, llevando su trozo, se reunía en asamblea y recomponía el cuerpo completo.

De hecho existe un ritmo de reunión y dispersión que viene dictado por la necesidad de actuar conjuntamente y que hace alusión a una comunidad dispersa por el territorio. La dispersión es necesaria en la vida cotidiana, para aprovechar los recursos de todo el territorio; y la reunión es necesaria para decidir y para actuar en los momentos de crisis que requieren la participación compacta de todos. Se pone en marcha todo un muestrario de la comunicación: existen mensajes verbales y mensajes objetuales como el de la convocatoria de la asamblea, mensajes explícitos y mensajes rituales, mensajes banales y mensajes cargados de significado, intencionales y preterintencionales, mensajes de humo (como en la estrategia seguida para la conquista de Gueba) y también mensajes tácitos, como el del levita que pide hospitalidad sentándose sencillamente en la plaza de Gueba, sin decir ni hacer nada.

El problema de la hospitalidad parece fundamental para moverse por un territorio inseguro debido a su pertenencia diferenciada. Cada uno está seguro en su propio territorio tribal, evita, por considerarlo hostil, el territorio de los otros pueblos, y frecuenta con cautela y siguiendo unos procedimientos formales el territorio de las otras tribus. El levita que va de viaje (originario de Judá) no piensa ni siquiera en pasar la noche en Jerusalén, ciudad jebusea, y busca hospitalidad en Gueba, que es benjaminita. Pero la hospitalidad tiene unas normas y unos

tiempos muy concretos: el levita, tras entretenerse demasiado tiempo como huésped en casa de su suegro, llega a Gueba cuando ya ha caído la noche, sólo es acogido por un residente no benjaminita, y debe sufrir el acoso sexual de los guebaítas, del que se libra dándoles en sustitución a su esposa, que será violada hasta la muerte. Historia horrible ante la cual la liga reacciona con la guerra y el exterminio de los benjaminitas. Con el fin de soslayar el juramento prestado —«Maldito quien dé a los de Benjamín su hija por mujer»—, a los que quedan con vida se les permite la supervivencia mediante la matanza de Jabes y luego mediante el rapto ritual de las doncellas de Silo.

La moraleja es que existe un modelo de comportamiento correcto (la hospitalidad, la solidaridad y el matrimonio intertribal), y en caso de violación de esas normas se recurre a un contramodelo (la guerra, el rapto). Pero lo que no cabe tolerar es la interrupción de las relaciones, la ausencia de las relaciones, que reduciría a las distintas tribus a la condición de entidades extrañas como los pueblos extranjeros.

Este panorama de un territorio diversificado, de travesías peligrosas, de relaciones que buscan un difícil equilibrio entre el máximo de la seguridad y el máximo de la interacción, de un ritmo alterno de reunión y dispersión, se sitúa en el pasado fundacional de la época premonárquica. Pero es evidente que el autor y el lector tienen también en mente sobre todo la situación reinante después de la Cautividad, en la que los repatriados están dispersos por un territorio que en parte está en sus manos, en parte está en manos de pueblos extraños y claramente hostiles, y en parte en manos de grupos emparentados con ellos, pero cuya fiabilidad es incierta. Tal vez no sea de extrañar que el escenario de la leyenda, que se desarrolla en su totalidad entre Belén y los centros benjaminitas, coincida exactamente con el territorio que los repatriados de Babilonia ocuparon a su regreso.

Capítulo 16

LA OPCIÓN MONÁRQUICA: LA INVENCIÓN DEL REINO UNIDO

1. Últimas luces de la casa de David

La monarquía, personificada en los últimos herederos de la casa de David, siguió siendo el eje central de las expectativas de recuperación durante todo el siglo VI. En un principio era la opción que se daba por descontada, debido a lo arraigada que estaba la identificación entre la casa real y la independencia nacional. El proyecto de reconstruir Israel, en su viejo territorio y según las modalidades de antaño, no podía sino prever la reentronización del rey legítimo (es decir, Joaquín o, tras su muerte, algún legítimo heredero suyo). Pero la opción monárquica chocó con oposiciones tanto en el plano ideológico como en el de la realización práctica. En el plano ideológico, no podía dejar de pesar el veredicto negativo de la experiencia pasada, veredicto que se hacía notar cada vez más a medida que iba elaborándose la idea de que la desgracia nacional se debía a culpas que podían atribuirse al pueblo entero, sí, pero también en primer lugar a sus soberanos. Compárese la constatación del fracaso de la casa de David, que será declarada por el Trito Isaías (3 Is 56-59) con la confiada esperanza que todavía animaba al Proto Isaías (1 Is 28-32). Si las esperanzas de recuperación se basaban en una fidelidad más firme a Yavé, era preciso concebir no sólo un pacto nuevo, sino también una realeza nueva, que no pudiera repetir los errores cometidos en el pasado, que fuera justa (y para ello era necesario el control que suponía un papel más destacado de los representantes del pueblo), y que fuera piadosa (y para ello era necesario el control que suponía el papel político de los sacerdotes).

En el plano de la realización práctica no había que dar por supuesto, ni mucho menos, el apoyo imperial a un renacimiento que tuviera

un carácter marcadamente político y no sólo religioso. Desde luego no faltaban ejemplos de reyes vasallos dentro del imperio, y de hecho los Aqueménidas permitieron la vuelta a Judea de Zorobabel, conscientes de que se trataba del heredero de la dinastía local y candidato a una recuperación del poder. Pero quizá la autorización imperial estuviera muy condicionada, o tal vez la persona no demostrara que estaba a la altura de las circunstancias. Probablemente la monarquía se viera envuelta y confundida por el grave problema que supuso tener que elegir entre la línea blanda y la línea dura respecto a los judíos que se habían quedado y los antiguos asirios septentrionales. La monarquía debía sostener por principio una estrategia de apertura a todos, si quería restaurar un Israel unificado y poderoso. Los sacerdotes sostenían la estrategia de la clausura, preocupados como estaban en mantener al nuevo Israel libre de contaminación respecto al ambiente circundante. Lo cierto es que Zorobabel desempeñó cierto papel hasta el momento de la inauguración del nuevo templo, operación típicamente regia por tradición antiquísima. Tras lo cual desapareció, y cabe sospechar la existencia de un golpe de estado en perjuicio suyo: de su desaparición no se tienen noticias explícitas y podemos sospechar de una censura historiográfica sobre todos aquellos acontecimientos.

De los dos profetas contemporáneos de los hechos, Ageo y Zacarías, el primero parece adoptar una posición claramente pro monárquica. Aun reconociendo sin ambages la guía dual del «comisario de Judá», Zorobabel, y del «sumo sacerdote», Josué, con el «resto del pueblo» (Ag 2:2) haciendo de tercer polo y de complemento global, es en Zorobabel en el que se centra su mensaje mesiánico:

> Yo conmoveré los cielos y la tierra, y trastornaré los tronos de los reinos, y destruiré la fuerza del reino de las gentes, y volcaré el carro y a los que en él suben, y se vendrán abajo los caballos y los que en ellos cabalgan, los unos por la espalda de los otros. Aquel día, dice Yavé de los ejércitos [Sebaot], te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, mi siervo, dice Yavé, y te haré como anillo de sello, porque yo te he elegido, dice Yavé de los ejércitos. (Ag 2:22-23)

El marco es apocalíptico, pero los términos políticos son muy prudentes, entre otras cosas para no chocar con las prerrogativas imperiales. En cualquier caso la opción es bien clara.

Zacarías, en cambio, asume una postura distinta. Pese a reconocer a Zorobabel el mérito del constructor (Zac 4:6-10), se insinúa cierta alusión crítica («No con ejército, no con fuerza, sino por mi espíritu»).

TABLA 12. *Judea en época persa, 540-330.*

Persia	*Judá*		*Acontecimientos*
	gobernadores	*sacerdotes*	
550 Ciro 556-529 Cambises 529-522	Zorobabel	Josué	538: Edicto de Ciro 520: Regreso de los desterrados (Zorob.) 515: Inauguración templo
500 Darío I 522-486 Jerjes I 486-465	Bagoas	Joaquín	455: Regreso de los desterrados (Nehemías)
450 Artajerjes I 465-423 Jerjes II 423 Darío II 423-404	Nehemías 445-433 430-425	Eliasib 455-425 Joyada 425-410	425: Cisma samaritano
400 Artajerjes II 404-358 Artajerjes III 358-338	Esdras 398-390	Jojanán 410-370	
350 Arsés 338-336 Darío III 336-330		Jadúa 370-323	333-332 Alejandro Magno

Y por el contrario, es Josué el protagonista en la visión de la ceremonia de purificación e investidura, en la que el templo parece asumir las prerrogativas de guía único, que otrora pertenecieran al palacio real:

> Así habla Yavé Sebaot [de los ejércitos]: Si andas por mis caminos y eres fiel a mi ministerio, administrarás también mi casa y guardarás mis atrios, y yo te daré puesto entre estos que están aquí (a mi lado) ... Pues

> he ahí la piedra que yo he puesto ante Josué; sobre esta única piedra hay siete ojos, y labraré yo mismo su escultura [inscripción], dice Yavé de los ejércitos [Sebaot]. (Zac 3:7-9)

De lo que ocurrió después, sabemos que tras la inauguración del templo la casa de David no desempeñó ningún papel político, mientras que tenemos constancia de que el sacerdocio asumió la guía de la comunidad judía, de la nueva ciudad templo. En el lapso de pocos años, desde 520 (cuando Zorobabel llegó a Jerusalén lleno de esperanzas) hasta 515 (cuando se inauguró el templo con la celebración de la Pascua), se produjo una verdadera revolución respecto a la tradición milenaria que en Siria Palestina había visto siempre al templo como un anexo de la casa real.

2. El debate pro y antimonárquico

Si el resultado final se nos escapa debido fundamentalmente al ocultamiento perpetrado por la historiografía sacerdotal, el debate a favor y en contra de la monarquía que se desarrolló ya durante la Cautividad y que se prolongó todavía algunas décadas después, ha dejado huellas relevantes, sobre todo en la reescritura del pasado. No cabe excluir que algunas cuestiones del debate contaran con una larga historia a sus espaldas, ya desde la época monárquica, historia que debería ponerse en relación sobre todo con manifestaciones reiteradas de particularismo tribal, incapaz de soportar el sometimiento al palacio. Piénsese en la cita reiterada una y otra vez de esa especie de eslogan independentista:

> ¿Qué tenemos que ver nosotros con David?
> No tenemos heredad con el hijo de Isaí [Jesé].
> ¡A tus tiendas, Israel!
> ¡Provee ahora a tu casa, David! (2 Sam 20:1; 1 Re 12:16)

Pero no cabe duda de que el debate, tal como aparece en la obra historiográfica del Deuteronomista, se sitúa en una coyuntura en la que alabar o denigrar a la monarquía no podía dejar de estar en función del problema, en aquellos momentos crucial, de la opción monárquica con vistas al renacimiento nacional.

El debate, en sus términos más explícitos, es proyectado a la época

en la que Israel adoptó por primera vez la monarquía, esto es, a los tiempos de Abimelec y de Saúl. A la entronización de Abimelec en Siquem hace referencia el apólogo de Jotán (el único de los hijos de Gedeón que se libra de la matanza ordenada por Abimelec). El apólogo cuenta que los árboles buscaban un rey y que se dirigieron primero al olivo, que se negó porque ya se dedicaba a producir aceite, luego a la higuera y por fin a la vid, encontrando siempre la misma respuesta negativa, hasta que desesperados se dirigieron a la inútil y molesta zarza espinosa, que aceptó inmediatamente con petulancia mal disimulada. Lo cierto es que el apólogo no es muy pertinente a la situación a la que hace referencia y debía de ser una fábula popular muy difundida, un apólogo en contra del poder y los poderosos habitual entre la gente que se veía obligada a trabajar.

La polémica adquiere una mayor precisión en el episodio relacionado con Samuel, que, tras pedirle el pueblo que elija rey (elección que recaerá luego en Saúl), considera necesario exponer los inconvenientes que comporta la realeza. La contrariedad del profeta Samuel coincide con la de Yavé, pues la pretensión popular de dotarse de un rey suena a desconfianza en la guía divina (a través de profetas y sacerdotes):

> Ved cómo os tratará el rey que reinará sobre vosotros: Tomará a vuestros hijos y los pondrá sobre sus carros y entre sus aurigas y los hará correr delante de su carro. De ellos hará jefes de mil, de ciento y de cincuenta; les hará labrar sus campos, recolectar sus mieses, fabricar sus armas de guerra y el atalaje de sus carros. Tomará a vuestras hijas para perfumeras, cocineras y panaderas. Tomará vuestros mejores campos, viñas y olivares, y se los dará a sus servidores. Diezmará vuestras cosechas y vuestros vinos para sus eunucos y servidores. Tomará vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores bueyes y asnos para emplearlos en sus obras. Diezmará vuestros rebaños y vosotros mismos seréis esclavos suyos. (1 Sam 8:11-17)

Pero el pueblo, pese a ser avisado de que luego no podrá lamentarse de que se hayan cumplido estas previsiones, responde impertérrito:

> No, no; que haya entre nosotros un rey, y así seremos como todos los pueblos; nos juzgará nuestro rey, y saldrá al frente de nosotros para combatir nuestros combates. (1 Sam 8:20)

El pasaje, que aparentemente expone argumentos a favor y en contra, un panorama de monarquía rapaz y otro de guía nacional, es evidentemente antimonárquico: considera la opción monárquica no sólo

incómoda, sino también de perfil bajo, deseable y comprensible para «todos los (otros) pueblos (*kol-haggôyîm*)», pero inútil para quien puede disponer de un canal directo de comunicación con la guía divina. Y de hecho los partidarios de la opción sacerdotal denigran el deseo de normalidad, de ser «como los otros pueblos», considerándolo una clara tendencia a abandonar a Yavé para entregarse a la idolatría:

> Y no se realizará jamás lo que se os pasa por la imaginación, cuando decís: Seremos como las gentes [las otras naciones], como las tribus de los otros países, adoradores del leño y de la piedra. ¡Por mi vida, oráculo del Señor, Yavé, que yo reinaré sobre vosotros, con mano fuerte y tenso brazo, con furor derramado! (Ez 20:32-33)

En su proyecto de Israel futuro, Ezequiel reserva al «príncipe» (*nāśî'*, término que utiliza para no usar «rey») una cuota de terreno y de recursos con el fin explícito de que no se tenga que oprimir al pueblo (45:7-8; 48:21). En definitiva, el rey queda reducido a la categoría de mero engorro institucional, resto del pasado que no es posible eliminar y que se intenta neutralizar.

Del mismo autor del debate entre Samuel y el pueblo deriva a todas luces el otro pasaje que alude a la concepción deuteronomista de la monarquía. Es el único pasaje, en toda la legislación del Deuteronomio, que se refiere al rey y a su función. Tras exponer en forma de recomendaciones en negativo los mismos problemas que Samuel había expresado como previsiones («que no tenga gran número de caballos ... Que no tenga mujeres en gran número ... ni grandes cantidades de plata y oro»), plantea una serie de condiciones «constitucionales» para someter al rey al control de la Ley y, en la práctica, de los sacerdotes:

> En cuanto se siente en el trono de su realeza escribirá para sí en un libro una copia de esta Ley, que se haya en poder de los sacerdotes levíticos. La tendrá consigo y la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer a Yavé, su Dios, y a guardar todas las palabras de esta Ley y todos estos mandatos, y los ponga por obra. (Deut 17:18-19)

De una monarquía davídica, eterna y sin condiciones, se ha pasado a una monarquía condicionada por la observancia de la Ley, bajo la tutela de los sacerdotes. El rey sacerdote cuenta incluso con su fundación arquetípica en la figura de Melquisedec, rey de Jerusalén en tiempos de Abraham (§ 13.7), y el salmo 110 (de entronización, más que mesiánico) proclama al nuevo rey «sacerdote para siempre, según el or-

den de Melquisedec». Además de los factores específicos de la historia judía, debemos tener en cuenta también las tendencias de la época y la presencia condicionante del «rey de reyes» persa: en Sidón, el rey Tabnit (*c*. 500) se declara «sacerdote de Astarté y rey de los sidonios» (*khn.'štrt.mlk.ṣdnm*: SSI III 27), y el sucesor de Esmunazar II (*c*. 480) es hijo del rey y de la sacerdotisa de Astarté (hermanos entre sí). Con estas condiciones los sacerdotes habrían podido aceptar una nueva monarquía, evidentemente reducida a un papel ceremonial. Y ésta es la imagen de los reyes que surgirá de la historiografía del Cronista (cuando ya se haya afirmado plenamente la ciudad templo guiada por los sacerdotes): el rey es un operador de cultos, alabado porque edifica o restaura el templo, porque ejecuta reformas cultuales, y porque asegura los recursos necesarios para la realización del culto.

3. La fundación mítica: la unidad como arquetipo

Pero antes de llegar a la solución sacerdotal, antes de fundar aquel «reino de sacerdotes y ... nación santa» (*mamleket kōhănîm wĕgôy qādôš*) del redactor sacerdotal (Éx 19:6), la historiografía deuteronomista tuvo el tiempo necesario para revisar la historia pasada de la monarquía, aceptando plenamente su función y alabando sus méritos tanto como condenando sus infidelidades. Es probable, aunque en definitiva difícil de demostrar textualmente (si no es mediante un razonamiento preconcebido), que la escuela protodeuteronomista existente en la corte de Josías se viera obligada a dar de la monarquía en cuanto institución un juicio positivo (a menos que arremetiera contra las idolatrías de determinados reyes); mientras que la historiografía deuteronomista de la Cautividad, tras la caída de la monarquía, no tuvo el menor empacho en incluir pasajes fuertemente críticos con la institución misma. En cuanto a las tendencias democráticas visibles en la corriente deuteronomista, que expresan el papel de los jueces (*šōfĕṭîm*) y de los ancianos de la ciudad (*ziqnē hā'îr*), puede que fueran ya un aporte de los prófugos del norte, pero debieron de reforzarse en la comunidad de la diáspora.

Una vez instituida, la monarquía es legítima. Es más, en el primer rey, Saúl, se acumulan todos los tipos de legitimización posibles e imaginables: es elegido por Yavé, ungido por Samuel, aclamado por el pueblo, y vitoreado por el ejército. Pero como las tradiciones historiográficas relativas a Saúl se llenaron enseguida de connotaciones (irre-

mediablemente) negativas debido a las manipulaciones pro davídicas, la trayectoria de la monarquía según el Deuteronomista (y luego también según el Cronista) comienza con David y continúa hasta la Cautividad.

Que comience con David a nosotros nos parece evidente, pues fue David quien hizo de Jerusalén su capital, y todo lo que antecede a la unión de Jerusalén y Judá no es más que prehistoria de la monarquía judaica. Pero para la tradición histórica antigua ese hecho externo (político y administrativo) no era suficiente, el acto verdaderamente fundacional es el que comporta el pacto establecido por Yavé con David, pacto que corrobora debidamente a la monarquía lo que había sido acordado ya —esencialmente— al menos con Moisés, si no tal vez incluso con Abraham. Los términos del pacto (fidelidad a cambio de prosperidad) determinarán luego todo el curso de los acontecimientos: y como Yavé es siempre fiel, los éxitos y los fracasos del reino vendrán determinados por la conducta de los reyes, y el progresivo deterioro del reino vendrá determinado por la persistencia de las infidelidades.

En su configuración primitiva, recién salido de las manos de Yavé y todavía no deteriorado más que por alguna que otra modesta infidelidad, el reino no tenía más remedio que encontrarse en la cúspide de su extensión y de su poder. Y como la división secular (las vidas paralelas) de los dos reinos yaveístas de Judá e Israel era vista como un elemento precoz y llamativo de degradación, el reino prototipo sólo podía estar unido y extenderse hasta abarcar a las doce tribus, cuyos miembros eran todos fieles al único Dios verdadero. Es una clara señal de que la historiografía promonárquica, desde Josías hasta Zorobabel, tenía en mente no ya la simple revitalización del reino de Judá, sino la constitución de un reino que comprendiera a «todo Israel», empezando por el norte.

Se imaginó (deberíamos decir se postuló, como dato irrefutable) un reino unido bajo David y Salomón, tan extenso como toda la satrapía de Transeufratina, centrado en torno a la dinastía real y al templo de Yavé, invencible en la guerra y caracterizado internamente por la justicia y la sabiduría. Ya casi un milenio antes (por consiguiente la analogía es sólo fenomenológica), el rey hitita Telepinu, en lo más profundo de la crisis institucional y de la debilidad militar, había postulado un reino modelo inicial, que se extendía «de mar a mar», caracterizado por la unidad interna y el poderío militar, y que podía actualizarse nuevamente adoptando los comportamientos y las normas

del funcionamiento correcto. El modelo retroactivo se revela falso cuando se compara con las fuentes de la época, que hablan de encarnizadas luchas internas, de conjuras y de facciones. Y así también el reino modelo de David y Salomón, a juzgar por cuanto de fiable podemos extraer de las fuentes, parece no sólo que fue presa de furibundas luchas por la sucesión, sino que además era bastante pequeño y en cualquier caso respondía a la norma de las formaciones estatales de la época, con una capital de modestísimas dimensiones.

El texto de Telepinu nos ayuda además a comprender los mecanismos apologéticos puestos en marcha para rebatir acusaciones de ilegitimidad y de abuso de poder intercambiadas en una situación de caos institucional, con sublevaciones y luchas sucesorias. En particular, el modo en que el soberano hitita se sustrae a las acusaciones de corresponsabilidad en el asesinato de los pretendientes al trono es análogo al modo en que David se sustrae a las acusaciones de haber tomado parte en la muerte de Abner (2 Sam 3:22-39) y de Isbaal (2 Sam 4), de Absalón (2 Sam 18), y de tantos otros.

Al tratar del reino unido y de su fiabilidad histórica (§ 4.5-6), hacíamos alusión ya a algunos de los expedientes historiográficos puestos en marcha para hacer de él un reino modelo. Algunas guerras de corto alcance, contra los pequeños reinos arameos del noreste, tal vez fueran ampliadas a la luz de las posteriores guerras entre israelitas y damascenos y del poderío alcanzado por Damasco. Algunos datos (sobre todo los «doce distritos» de Salomón) quizá fueran traspasados por administraciones o proyectos sucesivos (Josías). Y algunas realizaciones en materia de construcción (y no sólo el templo, sino también las ciudades fortificadas) quizá fueran atribuidas, por lo que respecta a su primitiva fundación, a reyes más prestigiosos, a los que la tradición popular conocía del pasado. Además, habría bastado añadir un «todo Israel» aquí y allá para dar al lector la sensación de un reino unido y grande.

Una vez establecido que al principio había habido un reino modelo, resultó inevitable luego atribuirle todo tipo de anécdotas o historias novelescas que tuviesen como protagonista a un rey valeroso en el campo de batalla, o bien a un rey famoso y sabio, o bien a un rey prepotente. Resultó fácil colorear con rasgos novelescos unas noticias por lo demás auténticas, pero bastante más banales. Por ejemplo, no es anacrónica la apertura de las relaciones comerciales con Yemen en el siglo X; pero la historia de la visita de la reina de Saba es demasiado novelesca por su estilo y por el empleo de motivos narrativos, de modo

que sólo cabe calificarla de cuento datable en el período persa. O bien la historia de «Urías el jeteo (hitita)», al que hace matar el rey para poder casarse con su bellísima esposa, puede que sucediera efectivamente en tiempos de David o de cualquier otro rey. Pero el apólogo de Natán hace de ella un cuento totalmente fuera del tiempo histórico, y quizá sea el núcleo originario del episodio:

> Había en una ciudad dos hombres, el uno rico y el otro pobre. El rico tenía muchas ovejas y muchas vacas, y el pobre no tenía más que una sola ovejuela, que él había comprado y criado, con él y con sus hijos había crecido juntamente, comiendo de su pan y bebiendo de su vaso y durmiendo en su seno, y era para él como una hija. Llegó un viajero a casa del rico; y éste, no queriendo tocar a sus ovejas ni a sus bueyes, para dar de comer al viajero que a su casa llegó, tomó la ovejuela del pobre y se la aderezó al huésped. (2 Sam 12:1-4)

Desde luego no cabe pensar que una historia como la de David y Urías, en la que el rey sale tan mal parado, figurase en algún texto oficial, de escuela palatina y con funcionalidad regia, concebible en el siglo X (documentos de archivo, crónicas, inscripciones conmemorativas, o quién sabe de qué otro tipo). Estas historias no son fiables no porque queramos minimizar la historicidad de David o Salomón, ni porque sean de por sí anacrónicas o imposibles, sino porque no vemos a través de qué canales pueden haber sido registradas y transmitidas en la forma en que han llegado hasta nosotros.

Forman parte, con todo derecho, del cuadro de lo que en época y en ámbito deuteronomista (entre Josías y Zorobabel) se creía que había sido el reino unido de David y Salomón. No pueden formar parte, como no sea por un exceso de credulidad acrítica, de la reconstrucción histórica realista que podamos hacer nosotros de aquel reino en el siglo X.

4. La continuidad dinástica y las historias de sucesión

Si el pacto entre Yavé y el pueblo de Israel es el estipulado con David, la continuidad dinástica se convierte entonces en un factor esencial. Sólo los herederos legítimos y directos de David son los depositarios de ese pacto. Si la casa de David tuviera que interrumpirse, el antiguo pacto dejaría de ser válido.

La carta de fundación de la promesa hecha por Yavé a David se en-

cuentra en la profecía de Natán y en la respuesta de David (2 Sam 7). Por una parte, David pretende construir el templo como «digna casa de Dios» (2 Sam 7:2), y por otra, simétricamente, Dios quiere construir la «casa de David» no en sentido físico (David acaba de construirse un palacio real), sino en cuanto dinastía que durará para siempre:

> Permanente será tu casa y tu reino para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad. (2 Sam 7:16)

Naturalmente ese «para la eternidad» está implícitamente condicionado por la promesa de la otra parte: mientras exista la casa de Dios existirá la casa de David. Semejante problemática no puede pertenecer a la época de David, cuando el templo todavía no había sido construido (ni lo sería) y la dinastía todavía no era más que una simple hipótesis. Pertenece al período de la Cautividad: la destrucción del templo ha coincidido con la deportación de la casa real, y para reconstruir ésta es preciso reconstruir aquél. También la promesa

> Fijaré un lugar a mi pueblo, Israel, y lo plantaré allí para que more en él; no será ya perturbado y los malhechores no seguirán oprimiéndolo como antes. (2 Sam 7:10)

habría sido anacrónica en tiempos de David, cuando el primer asentamiento se había producido hacía ya tres siglos (y sin necesidad de una casa real), mientras que claramente alude al segundo asentamiento (o a su proyecto). La relación entre casa real, templo, pueblo y tierra es la esencia del proyecto de resurgimiento.

Tras establecer esta relación firme y necesaria, el historiógrafo deuteronomista se dedica fundamentalmente a hacer un repaso de la historia del reino de Judá como si se tratara de una sucesión ininterrumpida dentro de la casa de David, mientras que paralelamente subraya sin ambages la fragmentación dinástica del reino del norte. No faltaban los materiales historiográficos, pues la preocupación a posteriori del Deuteronomista coincidía con la preocupación de cada nuevo rey de demostrar (a Dios y al pueblo) que su entronización era legítima, y que la continuidad dinástica estaba asegurada. Quien accediera al trono según las normas comúnmente aceptadas (el heredero era el hijo designado) no tenía de qué preocuparse, la aceptación popular era automática. Pero en caso de sucesión irregular, o aunque sólo fuera controvertida, el nuevo monarca debía exponer sus razones, por lo general confián-

dolas a una inscripción conmemorativa (que no es más que la materialización escrita de lo que el soberano proclamaba también oralmente). El Oriente antiguo está lleno de «apologías» de usurpadores que declaran ser herederos legítimos o vencedores en luchas por la sucesión que explican que Dios está con ellos. En el caso de Judá esas inscripciones se han perdido, pero queda rastro de ellas en los textos narrativos relacionados con ellas.

Ya hemos visto (§ 6.2) que hubo un caso de evidente discontinuidad dinástica (la entronización de Joás por mediación del sacerdote Joyada y con el consentimiento del pueblo de la tierra), y de evidente asunción de las argumentaciones del usurpador por parte del historiógrafo. Hay otros casos de sucesión más bien ilegítima dentro de la propia casa. En las entronizaciones de Ozías, de Josías y de Joacaz, tras la muerte violenta de sus respectivos antecesores, es el pueblo de la tierra el que desempeña un papel fundamental en la elección o en la aceptación del nuevo monarca (§ 13.3). Hay verdaderas historias de sucesión, que ponen de manifiesto las luchas internas y las posturas contrapuestas de los contendientes, relacionadas con el paso del testigo de David a Salomón (1 Re 1:1-2:11, pero con largas premisas en los acontecimientos de 2 Sam 13-20) y el paso de Salomón a Roboam (1 Re 11-13).

Estos relatos son bastante detallados, pero precisamente esa característica hace que seamos todavía más recelosos y que creamos aún menos que el historiógrafo disponía de fuentes al efecto, cuya existencia por lo demás cabe suponer perfectamente: no, desde luego, las apologías originales de los vencedores, que en cualquier caso habrían podido permanecer a la vista hasta 587, sino al menos los relatos orales, de difusión popular, que podían derivar de esas mismas apologías. Varias coyunturas históricas interpuestas entre los acontecimientos del siglo X y la redacción posterior a la Cautividad han contribuido a plasmar esas tradiciones: por ejemplo, en el caso de la unificación davídica de Judá e Israel han intervenido polémicas antisaúlicas y antibenjaminitas contemporáneas de los hechos, pero también los debates suscitados al final del reinado de Salomón (en fase de división) y en tiempos de Josías (en fase de unificación). Algunos elementos pueden identificarse, pero la estratificación y la trama de las tradiciones son tales que hacen que la operación resulte muy difícil.

Sobre esas posibles fuentes auténticas y sobre esas tradiciones estratificadas el historiógrafo posterior a la Cautividad ha añadido abundante material novelístico (del tipo intrigas en la corte real), historias

de harem y de rivalidades entre esposas viejas y jóvenes, de desagravios y venganzas transversales, de prepotencias y arrepentimientos, de generosidades y crueldades, que hacen de los relatos de las sucesiones de David y de Salomón, en la forma en que han llegado a nuestras manos, verdaderas novelas históricas que evidentemente escogieron como protagonistas a los personajes más célebres de toda la dinastía, y que encajan bastante mejor en el ambiente literario del siglo VI-V que en el clima (a lo sumo epigráfico) del siglo X.

5. Sabiduría y justicia

Además de bien aposentada en sus relaciones con Dios, una dinastía prestigiosa debe estar asimismo bien aposentada en sus relaciones con la población y con el ambiente de la corte. La atención a esas relaciones surge claramente con la Edad del Hierro, mediante el énfasis puesto en la «sabiduría» (*ḥokmāh*) y en la «justicia» (*ṣĕdāqāh*) como cualidades distintivas del buen rey. Mientras que la exigencia de justicia corresponde al pueblo en general, la sabiduría está relacionada más específicamente con el ambiente cortesano. Y mientras que la justicia se pone de manifiesto —aparte de anécdotas como la del juicio salomónico (1 Re 3:16-28)— en la actividad legislativa con sus aspectos populistas de atención al huérfano y a la viuda, al pobre y al marginado, de la sabiduría poseemos, en cambio, libros específicos (llamados precisamente sapienciales), empezando por el de los Proverbios.

Los Proverbios, como otros textos sapienciales incluso más claramente tardíos (el Eclesiastés es del siglo III, y la Sabiduría del I), son atribuidos por la tradición a Salomón, y esas atribuciones vienen dictadas por una fama indiscutible, no por conexiones históricas concretas. Resulta muy difícil, por no decir prácticamente imposible, datar los Proverbios, pero ello no significa que debamos calificarlos a la fuerza de tardíos. Antes bien, se trata de un género literario del que no faltan colecciones escritas bastante antiguas, desde Mesopotamia hasta Egipto, por regla general en forma de enseñanzas dirigidas por un padre a su hijo, o por un maestro a su discípulo, o incluso por un rey a su heredero. La transmisión oral sigue siendo un canal muy poderoso (los proverbios se conocen y se citan siempre de memoria), pero las colecciones escritas forman parte de la rutina de los escribas de ambiente cortesano, y pueden ser también antiguas.

El libro bíblico de los Proverbios es el resultado de un *collage* de

colecciones distintas y presumiblemente de época diferente: una primera colección de «Proverbios de Salomón» (Prov 10-22:16), una «segunda colección» atribuida siempre a Salomón, pero fijada por escrito en tiempos de Ezequías (Prov 25-29), los «dichos de los sabios» (Prov 22:17-24:34), los «dichos de Agur» (Prov 30:1-14) y los «dichos de Lemuel» (Prov 31:1-9), dos árabes de la tribu de Masá. El marco en el que se encuadran, con un largo elogio a una Sabiduría personificada, es desde luego helenístico, pero las colecciones internas pueden perfectamente remontarse a la época monárquica, y la atribución de una de ellas a Ezequías no tiene nada de descabellado.

Su contenido, sin embargo, es bastante banal y poco indicativo de las relaciones de comportamiento y de poder existentes dentro de la corte, que son a su vez evidenciadas por las colecciones sapienciales egipcias o mesopotámicas. Algunas (desde la de Amenemope, LPAE, pp. 579-596, hasta la de Any, LPAE, pp. 302-313, que es la más próxima cronológicamente a la época salomónica) pueden leerse como auténticos manuales del comportamiento correcto y conveniente del funcionario en aquel mundo lleno de insidias que era el palacio real. Los Proverbios bíblicos, en cambio, son máximas de sabiduría barata, de tono optimista. Contraponen al sabio/justo con el estúpido/malvado, y confían en que Dios premiará la justicia y causará la ruina del malo. Elogian la riqueza, siempre que vaya acompañada de generosidad. Desconfían de la mujer y del extranjero. Invitan a la obediencia y a la paciencia, al trabajo y a la sobriedad, a la honradez y a la prudencia. Expresan, pues, una sabiduría —si es que cabe llamarla así— populachera, sin una elaboración conceptual que haga de ella un rasgo cultural distintivo de un ambiente o de un período. Puede ser también que los sabios (esto es, los escribas palatinos) de la corte de Salomón o de Ezequías compilaran máximas populares, sin añadir ninguna elaboración válida por su parte. Pero desde luego la colección se comprende bastante mejor si pensamos que fue reunida cuando ya no existía un palacio real y la comunidad se reconocía a sí misma en hablillas de mercado y en envidias de vecindario.

6. Del mesianismo regio al mesianismo escatológico

En todas las civilizaciones del Oriente antiguo la función básica del rey es la de asegurar una relación correcta entre el mundo divino y el humano, y por lo tanto la de asegurar a su reino la justicia y la prospe-

ridad. La entronización de un nuevo monarca es festejada como comienzo de una nueva era de paz y felicidad. He aquí, por ejemplo, un himno en honor de la entronización de Rameses IV (*c.* 1150):

> ¡Día feliz! ¡Están gozosos el cielo y la tierra
> porque tú eres el gran señor de Egipto!
> Los fugitivos regresan a sus ciudades,
> el que se escondía sale fuera,
> el que sentía hambre se sacia gozosamente,
> el que tenía sed se embriaga,
> el que estaba desnudo va revestido de lino fino,
> el que estaba cubierto de andrajos lleva vestidos blancos,
> el que estaba preso es liberado,
> el que estaba triste se alegra,
> el que perturbaba a este país se ha tornado pacífico. (LPAE, p. 450)

Y he aquí lo que escribió un funcionario asirio con motivo de la entronización de Asurbanipal (*c.* 670):

> Días de justicia, años de equidad, lluvias abundantes,
> corrientes de agua crecidas, comercio animado...
> Los viejos bailan, los jóvenes cantan,
> mujeres y doncellas están de fiesta.
> Se toma esposa, se engendran hijos e hijas, los nacimientos prosperan.
> A quien por sus crímenes había sido condenado a muerte,
> el rey, mi señor, lo hace vivir.
> Quien desde hacía años era retenido en prisión, es liberado.
> Quien llevaba días enfermo, es curado.
> El hambriento es saciado, el que estaba reseco está mojado,
> el desnudo está vestido.
> (SAA X 226:9-12, 16-3')

Es evidente que se han utilizado elementos de carácter circunstancial y propagandístico, propios del día de la coronación (amnistía, reparto de raciones de comida, festejos) para componer un panorama de valores y ambiciones más generales. En el poema ugarítico de Keret (*c.* 1350) se ofrece un escenario invertido, pero que utiliza los mismos ingredientes, para describir a un rey que ya no es capaz de desempeñar correctamente su cargo:

> Ya no dictas sentencia en el caso de la viuda,
> ya no juzgas el juicio del oprimido,

no expulsas al que despoja al pobre,
no das de comer al huérfano delante de ti,
ni a la viuda a tus espaldas.
Como compañera de lecho tienes a la enfermedad,
como concubina tienes a la debilidad.
Apártate de la realeza y reinaré yo;
apártate del gobierno y me sentaré yo en él. (ANET, p. 149)

Así pues, también en la tierra de Canaán, poco antes de la aparición de Israel, eran corrientes las concepciones típicas del Oriente antiguo acerca de la realeza. Es perfectamente posible que también en los reinos de Israel y Judá el rito de coronación comportara manifestaciones en honor y gloria del nuevo soberano y de confianza en una prosperidad y una justicia renovadas, manifestaciones de fuerte sabor popular y, por lo tanto, capaces de congraciar al nuevo rey con su pueblo. En efecto, hace ya tiempo que se han señalado (por parte de la escuela escandinava) algunos salmos (en particular 2, 18, 45, 72, 110, y otros) que, al parecer, se sitúan bastante bien en relación con la ceremonia de entronización de un soberano, y que por lo tanto deben remontarse a la época monárquica. Con un ejemplo bastará:

Oh Dios, da al rey tu juicio,
al hijo de rey tu justicia:
que con justicia gobierne a tu pueblo,
con equidad a tus humildes...
Él hará justicia a los humildes del pueblo,
salvará a los hijos de los pobres,
y aplastará al opresor...
Los reyes de Tarsis y las islas
traerán tributo.
Los reyes de Saba y de Seba
pagarán impuestos;
todos los reyes se postrarán ante él,
le servirán todas las naciones.
Porque él librará al pobre suplicante,
al desdichado y al que nadie ampara;
se apiadará del débil y del pobre,
el alma de los pobres salvará.
De la opresión, de la violencia, rescatará su alma,
su sangre será preciosa ante sus ojos.
Sin cesar se rogará por él,
todo el día se le bendecirá.

Habrá en la tierra abundancia de trigo,
en la cima de los montes ondeará
como el Líbano al despertar sus frutos y sus flores,
como la hierba de la tierra. (Sal 72)

Sigue siendo objeto de discusión si esas composiciones eran recitadas en ocasiones únicas —la ceremonia de coronación, o quizá el nacimiento de un heredero— o si eran repetidas anualmente durante la fiesta de Año Nuevo. Los salmos en cuestión son llamados mesiánicos, porque están particularmente ligados al epíteto del rey como «ungido» (*māšîaḥ*) de Dios.

Con el desastre nacional, el fin de la monarquía y el destierro, la alegría ritual expresada normalmente ante el advenimiento del nuevo rey se transformó en expectativa de recuperación (siempre en términos de justicia, prosperidad, paz) que debía depositarse en un rey potencial, candidato a convertirse en salvador y vengador del renacimiento nacional. Esa evolución puede seguirse en parte a través de las profecías mesiánicas de la época de la crisis política, luego de la Cautividad, y por fin del período posterior a ésta. Ya en tiempos del desastre del reino del norte, las profecías de Miqueas (5:2-7) y sobre todo del Proto Isaías atribuyen el papel de rey mesías a un vástago de la casa de David, en el ámbito de la confluencia salvífica de los israelitas que se refugiaron en Judá. El pasaje más famoso sobre el retoño que sale del tronco de Jesé (1 Is 11:1-4) ha sido citado ya con anterioridad (§ 11.1).

En Jeremías, en la Jerusalén amenazada por los babilonios (entre el primer y el segundo asedio), las esperanzas siguen depositadas en la dinastía davídica, aunque proyectadas a un futuro tal vez próximo, pero que no puede referirse al monarca actual:

> He aquí que vienen días —oráculo de Yavé— en que yo suscitaré a David un vástago justo, y reinará como rey prudentemente, y hará derecho y justicia en la tierra. En sus días será salvado Judá, e Israel habitará confiadamente. (Jer 23:5-6)

El nombre asignado al rey mesías, «Yavé es nuestra justicia», no deja de ser polémico para el monarca que en aquellos momentos ocupaba el trono, Sedecías, (cuyo nombre significa «Yavé es mi justicia»).

Durante la Cautividad de Babilonia, el mesianismo adopta formas y direcciones distintas. Desde luego la relación tradicional entre la

casa de David y la esperanza de recuperación sigue en pie, y encontrará su expresión más funcional desde el punto de vista político en el apoyo que Zorobabel recibirá de las profecías mesiánicas de Zacarías (8-9). Pero hay otros que, como el Deutero Isaías, piensan que la casa de David ha acumulado demasiadas culpas, está ya fuera de juego, y que el papel de mesías se adapta mejor al emperador persa. Evidentemente la idea (presente ya en *AIud* XI 5-6) de que Ciro fue inspirado por las profecías de Isaías es, como poco, inverosímil. Y por fin hay otros que, como Ezequiel, raramente incluyen notas de mesianismo regio en sus perspectivas de recuperación, todas ellas alrededor del templo y los sacerdotes, y cuando lo hacen, parece que quieran evitar la palabra «rey» (véase ya en § 11.1) y subrayar, en cambio, la subordinación del «pastor» y «príncipe» a Yavé:

> Suscitaré para ellas un pastor (*rō'eh*) único, que las apacentará. Mi siervo David, él las apacentará, él será su pastor. Yo, Yavé, seré su Dios, y mi siervo, David, será príncipe (*nāśî'*) en medio de ellas. (Ez 34:23-24)

A medida que se aleja la relación entre autoridad real y perspectivas de recuperación, la propia naturaleza del mesianismo se modifica. En primer lugar como consecuencia de la crisis profunda, se da una tendencia a subrayar no ya los aspectos triunfalistas de la nueva entronización, sino más bien los de la negatividad actual. En segundo lugar, se da una tendencia a situar las expectativas más en el plano personal y existencial que en el político o nacional. Para estas dos tendencias resultan particularmente significativas las manifestaciones del llamado «Siervo de Yavé» del Deutero Isaías (2 Is 42:1-7; 49:1-9; 50:4-9), que acaba configurándose en la imagen del «justo doliente» (52:13-53:12) más que en la del mesías. Pero la previsión de resurgimiento tiene acentos propiamente mesiánicos:

> El redentor (*gô'ēl*) de Israel, su Santo, al menospreciado de alma, abominado de las gentes [naciones], al esclavizado por los soberanos [vendrá el día en que] reyes verán y se levantarán, príncipes se prosternarán ... Al tiempo de la gracia te escucharé, el día de la salvación vendré en tu ayuda ... Restableceré al país y repartiré las heredades devastadas. Diré a los presos: Salid, y a los que moran en tinieblas: Venid a la luz. En todos los caminos serán apacentados y en todas las alturas peladas tendrán sus pastos. No padecerán hambre ni sed... (2 Is 49:7-10)

En tercer lugar se hace pasar la función mesiánica de la persona del rey a la totalidad del pueblo de Israel, o a Jerusalén, polo de atracción para el mundo entero. Ése es el mensaje de algunos pasajes del Trito Isaías:

> Las gentes [naciones] andarán en tu luz,
> y los reyes a la claridad de tu aurora.
> Alza en torno tus ojos y mira:
> Todos se reúnen y vienen a ti,
> llegan de lejos tus hijos,
> y tus hijas son traídas a ancas.
> Entonces mirarás y resplandecerás,
> palpitará y se ensanchará tu corazón,
> pues vendrán a ti los tesoros del mar,
> llegarán a ti las riquezas de los pueblos. (3 Is 60:3-5)

Se sienten las repercusiones de una diáspora que se ha extendido ya incluso a tierras lejanas, de sueños de riqueza y de poder que no pueden depositarse ya en un mesías de cuño real. La tradición mesiánica, que arrancara de la celebración inmediata del monarca reinante, pasando por las expectativas inminentes, ha puesto ya las bases para pasar a unas expectativas a largo plazo, propiamente escatológicas tanto en el ámbito personal como en la esfera de la colectividad nacional y humana en general.

Capítulo 17

LA OPCIÓN SACERDOTAL: LA INVENCIÓN DEL TEMPLO SALOMÓNICO

1. TEMPLOS PALESTINOS Y TEMPLOS BABILÓNICOS

La opción monárquica, con su perspectiva de un reino poderoso y panisraelita, era mera utopía: en realidad, la casa real carecía ya de cualquier fuerza de propulsión, un reino independiente era incompatible con la situación imperial, y los repatriados provenían sólo de Judá y Benjamín. Las utopías a veces triunfan, pero en este caso se trataba de una utopía retrógrada, conservadora, basada en el intento de volver a un pasado que ya era anacrónico. La utopía monárquica fue derrotada por otra utopía, la sacerdotal, proyectada hacia el futuro y sostenida con gran determinación. En teoría propuganaba un reino directo de Dios: *Yahweh mālak*, «Dios reina», como dicen los Salmos otrora regios y readaptados ahora a la nueva ideología:

> Yavé abre los ojos a los ciegos;
> Yavé yergue a los encorvados;
> Yavé ama a los justos.
> Yavé guarda a los peregrinos,
> sustenta al huérfano y a la viuda,
> pero trastorna las sendas de los impíos.
> Reina Yavé por la eternidad,
> tu Dios, ¡oh Sión!, de generación en generación. (Sal 146:8-10)

Pero a la hora de la verdad, el reino de Dios se haría realidad otorgando al sacerdocio un papel político y configurando la comunidad judía como una ciudad templo, una solución absolutamente innovadora en la historia de Palestina.

En Palestina y todo Levante los templos habían desempeñado siempre un papel puramente cultual. «Casas» de los distintos dioses de la ciudad, destinados, pues, a ser su morada, los templos tenían unas dimensiones reducidas, una estructura arquitectónica sencilla (según la secuencia vestíbulo, sala, sagrario), y sobre todo no estaban rodeados de todos los anexos (almacenes, talleres, archivos, aposentos del clero) que eran habituales en Egipto o en Mesopotamia o incluso en Anatolia, y que en dichas regiones hacían del templo un centro redistributivo, célula básica para la economía del país.

El templo siro palestino no desempeñaba ningún papel político, era una especie de anexo del palacio real, en el ámbito de cuya compleja organización llevaba a cabo sólo las actividades ceremoniales del culto que la ciudad prestaba a su divinidad o divinidades. Los sacerdotes eran una de las categorías de dependientes palatinos, y del rey recibían su sustento. Ello no quita que la gestión del culto tuviera facetas políticas, o mejor dicho las tenía y fortísimas al garantizar al monarca la adhesión popular y al pueblo la seguridad de una buena relación entre sus dirigentes humanos y los dioses. Pero esa funcionalidad política del templo, siendo el clero directamente dependiente del rey (y siendo el rey protagonista en primera persona de las principales ceremonias religiosas), era de hecho controlada y ensombrecida por el propio soberano.

También en la vida económica el templo desempeñaba cierto papel, pero no de tipo productivo, sino ceremonial. El templo no poseía tierras ni huestes de siervos rurales; era, eso sí, la sede de fiestas (quizá con ferias vinculadas a ellas) y administraba los sacrificios con la afluencia de contribuciones y de víctimas, y con el reparto de la carne entre los participantes. Recibía ofrendas que en parte eran atesoradas (el templo era el «tesoro» del palacio) y en parte utilizadas en el desempeño de las actividades ceremoniales que marcaban el ritmo de vida de la comunidad. La participación popular en las actividades de culto podía ser incluso grandísima, pero se situaba siempre fuera del templo, que no tenía patios ni otros espacios capaces de albergar al público de fieles.

En Babilonia, los desterrados entraron en contacto con un modelo templario completamente distinto. Los templos de Babilonia y de Borsippa, de Nippur y de Uruk, eran organizaciones bastante complejas, dotadas de un poder económico y político notable. Las estructuras arquitectónicas eran impresionantes: además de la casa del dios, la *cella* que albergaba la estatua de la divinidad, de dimensiones relativamente

reducidas, el complejo templario comprendía toda la serie de anexos que hemos mencionado más arriba. Había grandes depósitos para almacenar lo recolectado, que podía utilizarse tanto para los trabajos de mantenimiento de los canales y las tierras, como para el sustento de los dependientes, o para la redistribución en forma de préstamos a interés privilegiado. Había talleres artesanales, escuelas de escribas y residencias sacerdotales. El templo comportaba también amplios patios para el acceso de los fieles. Sacerdotes y escribas de los templos constituían una verdadera clase dirigente que gestionaba la economía de la ciudad y del territorio, especialmente en las ciudades (incluso importantes) que no eran la capital y por lo tanto carecían de un palacio real.

La tradición de la ciudad templo se remonta al mundo sumerio del tercer milenio (e incluso al período «Uruk tardío» del cuarto), pero siguió siendo fundamental durante toda la historia de la Baja Mesopotamia. Además en la época neobabilónica se había visto ulteriormente revitalizada, convirtiéndose los templos en agencias propulsoras y dirigentes de ese proceso de recolonización agrícola que caracterizó a todo el período. Especialmente gracias a los textos administrativos de Uruk, del período situado a caballo entre el final de la dinastía caldea y el comienzo de la dominación persa, conocemos la enorme extensión de las propiedades agrícolas del templo (se calcula que la Eanna poseía la mayor parte de las tierras de regadío y de cultivo de Uruk), las modalidades de gestión, y su peso en la economía global del país. El templo babilónico cobraba además pingües tributos (el diezmo), prebendas por los servicios de culto, y adquisiciones votivas de particulares (en calidad de «oblatos»: *širku*, femenino *širkatu*) para la realización de los trabajos de baja estofa. Políticamente relevante eran además las «exenciones» o «privilegios autonomistas» (*kidinnūtu*), que los reyes babilonios otorgaban a las ciudades templo y que los Aqueménidas adoptaron viendo en ellos una buena manera de administrar grandes comunidades ciudadanas en un justo equilibrio entre autonomía local y dependencia imperial.

Al volver a Jerusalén para reconstruir el viejo templo salomónico, el clero judaico (sadocita, en cuando descendiente de Sadoc, el sacerdote de David) tenía en mente ese modelo, que resultaba útil para las relaciones con las autoridades imperiales, era conveniente en vista de la debilidad de lo que quedaba de la monarquía davídica, y aseguraba a los propios sacerdotes el modo de gestionar la nueva comunidad nacional incluso en el ámbito de las decisiones políticas y sobre todo en el de las directrices legislativas y sociales.

2. El mito del primer templo

Como sucede con frecuencia en casos semejantes, un proyecto que era en gran medida innovador fue formulado y presentado como una vuelta a los orígenes, asumiendo como modelo el templo salomónico y dirigiendo incluso el esfuerzo historiográfico a la demostración del protagonismo —ideológico e histórico— de aquel templo a través de la historia de Israel. En este terreno, la historiografía deuteronomista había trazado ya las líneas maestras desde sus comienzos en tiempos de Josías y de su reforma de centralización del culto de Yavé en el templo de Jerusalén, y ya desde entonces había empezado a elaborarse la tradición histórica correspondiente. Pero Josías, rey verdadero y ambicioso, no podía razonar más que con arreglo a los modelos locales de subordinación del templo al rey: concebía, pues, el templo como un anexo del palacio, y la centralización como una forma de eliminar templos potencialmente rivales, más deseosos de escapar al control regio. Pero ya el sumo sacerdote Josué, que regresó a Jerusalén con Zorobabel para reconstruir el templo y volver a fundar la comunidad, debía de tener bien claro el nuevo modelo y por lo menos algunas de sus implicaciones de potenciación económica y de hegemonía política en detrimento de la monarquía. Al final de la trayectoria, basta comparar la historia de Judá, tal como la refieren el Deuteronomista y el Cronista, para darse cuenta de cómo se pasa del énfasis en la historia de una dinastía real al énfasis en la historia de un templo.

La plasmación más llamativa y más concreta del proyecto de los repatriados, en el ámbito de las obras de construcción, la encontramos en la descripción del templo y del palacio salomónico (1 Re 6-7). Ya hemos visto (§ 4.6) que las propias dimensiones del conjunto son tales que resulta difícil situarlas en la Jerusalén del siglo X: según las dimensiones proporcionadas por el libro de los Reyes, la fábrica palatina ocupa mil metros cuadrados, pero contando los espacios de circulación y de respeto y la fortificación circundante ocuparía prácticamente la mitad de la ciudad de David. La estructura del templo es de dimensiones análogas a las del palacio, y si suponemos que había además un patio exterior llegamos a cubrir la totalidad del área de lo que luego será el segundo templo.

Pero no son sólo las dimensiones las que resultan poco creíbles para la época salomónica. Un palacio real en la Jerusalén del siglo X debería haberse estructurado según la plantilla de los últimos palacios

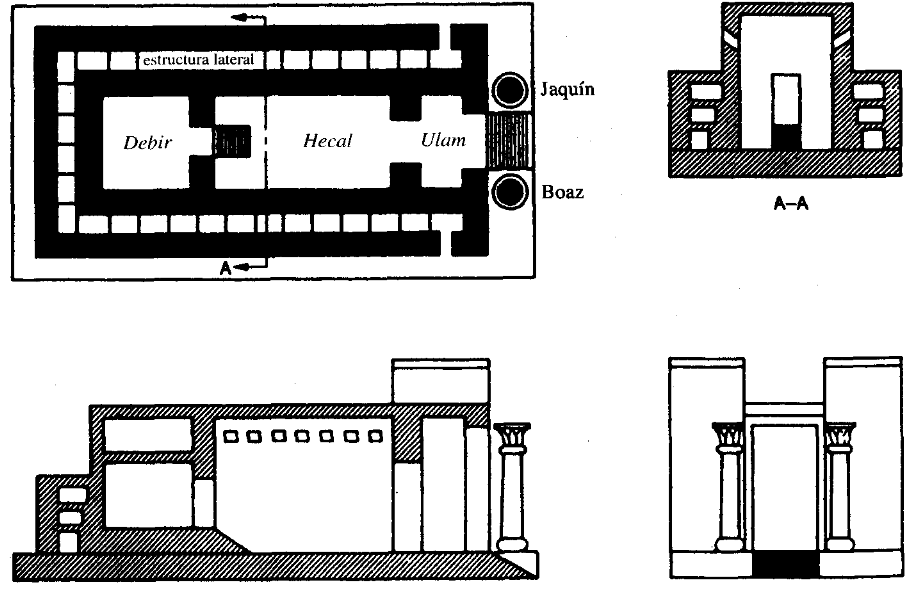


FIGURA 56. *El templo de Salomón, reconstrucción.*

del Bronce Tardío (como el de Megiddó), o acaso siguiendo el modelo de los primeros *bit ḫilāni* sirios (como los de Zincirli). En cambio se nos describe (1 Re 7:1-8) una edificación completamente distinta. Hay una vasta sala sostenida por cuatro hileras de columnas (el llamado «bosque del Líbano» a causa de las columnas de cedro), y hay dos cuerpos menores en los lados cortos: por una parte está el vestíbulo para las actividades ceremoniales (juicios y recibimientos oficiales), y por otra la residencia privada del monarca, y frente a ella los aposentos de la reina. Basta hacer un plano de este esquema para comprobar que estamos ante la descripción de un palacio real aqueménida, centrado en el gran salón de columnas llamado *apadāna*. El palacio real que se atribuye a Salomón es en realidad el proyecto de un palacio de estilo persa, datable entre el siglo VI y el V, semejante en su estructura a los de Susa y Persépolis.

El templo (1 Re 6:2-22), de forma alargada, con la sucesión de vestíbulo (*'ûlām*, de 20 codos por 10), sala principal (*hêkāl*, de 20 por 40), y sagrario interior (*dĕbîr*, de 20 por 20, dentro del cual se encuentra el arca de Yavé con las tablas de la Ley), respeta los cánones de la arquitectura religiosa siro palestina, como cabría esperar dado el conservadurismo de los edificios de culto; pero todo ello está encerrado en un

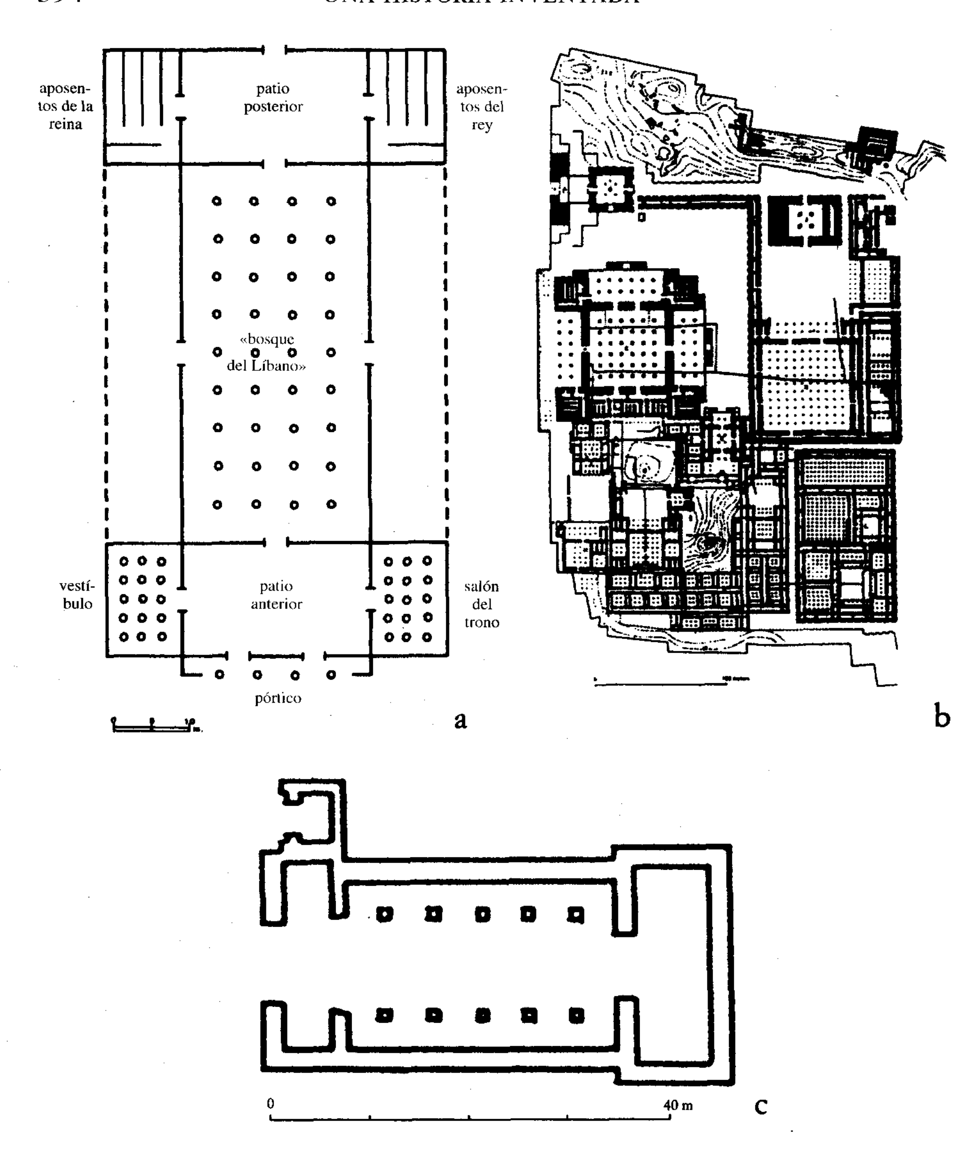


FIGURA 57. *El palacio de Salomón y la apadana aqueménida. (a) Palacio de Salomón (reconstrucción hipotética a partir de 1 Re 7:1-8). (b) Terraza de Persépolis con la apadana de Darío. (c) Apadana provincial de Biblos.*

patio interior y presumiblemente en otro patio exterior, que claramente reflejan los grandes espacios cercados de los santuarios neobabilónicos. La decoración arquitectónica, en particular los enormes capiteles, y los enseres que guarda en su interior, especialmente los grandes

utensilios de bronce para el culto, tal como son descritos de forma sumaria en el texto, tienen paralelos más o menos exactos en toda la Edad del Hierro, pero sus dimensiones parecen sospechosas: las enormes columnas y capiteles evocan modelos de la arquitectura de época persa, más que de la primera Edad del Hierro.

Desde luego los desterrados guardaban vivo recuerdo (y probablemente documentos de archivo) del primer templo, e intentaron reproducirlo en su proyecto, aunque con unas dimensiones mayores y con materiales preciosos (todo de piedra y madera, no en esos materiales bastos que eran habituales en los edificios de época salomónica). Pero el primer templo que les venía a la cabeza no era el de Salomón, sino probablemente el que refundara Josías y destruyeran Nebuzardán y las tropas caldeas. Sólo pudieron (o quisieron) imaginar que el templo había permanecido inmutable durante cuatro siglos, desde su primera edificación hasta su destrucción. Baste recordar que cada vez que el historiógrafo deuteronomista cita enseres del templo perdidos a modo de tributo o como botín, los califica siempre con la etiqueta «de Salomón», como si tuvieran siete vidas.

La descripción del libro de los Reyes, con su mezcla de recuerdos y de proyecciones hacia el pasado, de datos auténticos y anacronismos, debe considerarse en cualquier caso bastante realista, aunque sólo sea si la comparamos con el proyecto visionario y arquitectónicamente imposible enunciado por Ezequiel (Ez 40-44), éste sí totalmente proyectado hacia el futuro, pero basado en una pluralidad y enormidad de patios exteriores y de anexos dedicados a actividades colaterales, que el profeta sólo pudo conocer en Babilonia, pero que la inmutabilidad sagrada del templo proyecta tanto sobre el prototipo salomónico como sobre el templo nuevo que todavía está por levantar.

3. La construcción del segundo templo y la afirmación de la guía sacerdotal

No hay razón para poner en duda que Salomón edificara en Jerusalén un templo a Yavé. Es más, esa empresa constructiva debió de constituir la base misma, original y auténtica, de su fama de rey modelo, que fue luego embellecida con anécdotas diversas. Puede que existieran una o varias inscripciones del rey justo y sabio, en las que se celebrara la memorable construcción que había llevado a cabo, inscripciones que habrían permanecido a la vista de todo el mundo durante

siglos. El templo, debidamente guarnecido, conoció luego todas las peripecias que normalmente caracterizan la vida de un santuario: tesoros y enseres depredados o utilizados en caso de necesidad, pero luego reconstituidos gracias a las ofrendas del rey o de la población, estructuras restauradas debido a la degradación normal o como consecuencia de destrucciones ocasionales, pero también modificadas siguiendo los cambios de orientación sufridos por el culto: capillas y altares añadidos o suprimidos, acceso de los fieles regulado o absolutamente excluido. Baste pensar en las alusiones a las obras realizadas por reyes reformistas como Ezequías y Josías, para comprender que la arquitectura y la funcionalidad del primer templo no tenían nada de inmutables.

La destrucción de 587 es descrita como si hubiera sido total, y así debió de ser dentro de los límites de las tecnologías destructivas de la época: saqueado e incendiado, el edificio quedó sin techumbre y con las paredes parcialmente derruidas. Pero continuó siendo un lugar sagrado para los supervivientes: también la ciudad había sido enteramente destruida (murallas, palacio, hasta las casas particulares), pero había seguido habitada por *squatters* que intentaban arreglar como podían las ruinas. Una alusión de Jeremías (41:5) demuestra que se desarrollaban en ella actividades cultuales incluso en época caldea, lo bastante notorias como para atraer la afluencia de fieles de las zonas circundantes; y hay quien supone que el libro de las Lamentaciones era leído anualmente in situ, para conmemorar la destrucción.

Los repatriados, bajo la égida de Zorobabel y Josué, se apropiaron rápidamente las ruinas del templo y arreglaron como pudieron el altar para ejecutar los actos de culto fundamentales, según la normativa mosaica elaborada en Babilonia. Evidentemente echaron a los sacerdotes que habían mantenido en funcionamiento el culto durante la época de la Cautividad, y chocaron con el pueblo de la tierra (es decir, los que se habían quedado), que había seguido haciendo referencia al templo en ruinas. Éstos, calificados de «enemigos de Judá y Benjamín» (Esdras 4:1) ofrecieron su colaboración para reconstruir el templo, aduciendo la comunidad de creencias y la continuidad del culto:

> Queremos cooperar con vosotros en la reconstrucción, porque también nosotros buscamos a vuestro Dios y a Él sacrificamos desde los días de Asaradón [Esarhaddon], rey de Asiria, que aquí nos trajo. (Esd 4:2)

Pero su oferta fue rechazada con el argumento formal de que la autorización imperial de reconstrucción correspondía sólo a los repatriados. Los que se habían quedado empezaron, por tanto, a demostrar su hostilidad y apelaron al sátrapa de Transeufratina, Tatnaí. Pero de la corte imperial llegó la confirmación del permiso, y Tatnaí consintió las obras e incluso colaboró en ellas. Por lo demás, se conocen otros casos con toda seguridad auténticos de apoyo a los cultos locales por parte de los reyes aqueménidas (inscripción de Magnesia con la aprobación de Darío a los cultos locales; inscripción trilingüe de Artajerjes III, procedente de Janto, con exenciones al templo de la localidad; papiro de Elefantina acerca de la celebración de la Pascua; etc.).

El relato que ofrece el libro de Esdras es confuso, pues la secuencia de los acontecimientos no corresponde a la de los soberanos persas citados (y utilizados para datar los hechos). Dando por buena la secuencia de los reyes, deberíamos pensar que la reconstrucción empezó en el segundo año de Darío y que se remató en el sexto (515), con la celebración solemne de una Pascua que indicaba la conclusión ceremonial del regreso. A los repatriados acabaron por asociarse aquellos de entre los residentes que se habían apartado del pueblo de la tierra. Las profecías de Ageo y de Zacarías aluden a estos acontecimientos, que concluyeron (como vimos en § 16.1) con la desaparición o la marginación de Zorobabel y la asunción de plenos poderes por parte del sumo sacerdote Josué.

Pero una generación más tarde, en tiempos de Artajerjes, encontramos todavía a los residentes y a los que habían emigrado a las provincias ex asirias realizando actividades hostiles a la comunidad sacerdotal: hostilidad que se manifiesta en operaciones armadas y en nuevas apelaciones a la corte imperial a través del gobernador de Samaria, Rehum. La correspondencia entre Rehum y Artajerjes, aunque de dudosa autenticidad, hace referencia a un escenario factible. La ciudad templo ya está bien constituida, está incluso a punto de fortificarse, y los fieles funcionarios se consideran en el deber de poner en guardia a la corte imperial de los riesgos de sedición y separatismo:

> Sepa el rey que los judíos que de ahí salieron y han llegado entre nosotros a Jerusalén están reedificando la ciudad rebelde y mala, alzan sus murallas y restauraron los cimientos. Que sepa, pues, el rey que, si esta ciudad es reedificada y reconstruidas sus murallas, no pagarán tributo, ni impuestos, ni derechos de peaje, y que de ellos se ha de resentir el real tesoro. Ahora, pues, como nosotros comemos la sal del palacio y

> no creemos conveniente que el rey sea menospreciado, mandamos al rey esta información. (Esd 4:12-15; y continúa el pasaje citado en § 14.6)

Pero una vez más los buenos oficios de los judíos influyentes en la corte persa, o la estrategia más sutil de ésta, acabaron por obtener el consentimiento a la continuación de las obras.

Es más, unos años más tarde (el vigésimo de Artajerjes, 445), un alto funcionario judío de la corte persa, Nehemías, obtuvo permiso para ser enviado a Jerusalén como delegado real para agilizar la construcción de las murallas y el reordenamiento de la comunidad. Había sucedido que la hostilidad de la coalición antijudaica, encabezada por Sambalat, gobernador de Samaria, por el árabe Guesem y el ammonita Tobías, había causado daños notables: puertas quemadas y murallas destrozadas. Nehemías se trasladó a Jerusalén, superó la hostilidad de Samaria, y utilizando recursos imperiales (madera procedente del parque real), movilizando a los judíos y colaborando con el sumo sacerdote Eliasib, logró reconstruir las murallas en poquísimo tiempo. Se han encontrado restos del muro de Nehemías alrededor de la ciudad de David (el barrio más antiguo y el único habitado en época persa), muro construido más atrás (es decir, en una parte más alta de la ladera) que el anterior.

Nehemías se dedicó entonces al reordenamiento de la ciudad templo, que a partir de ese momento se separó de la provincia de Samaria y adquirió así una autonomía completa. La reestructuración efectuada por Nehemías afectaba a cuestiones fiscales y administrativas, pero se enfrentaba también al problema de los matrimonios mixtos y de la clausura de la comunidad respecto a quien no poseyera los requisitos exigidos. Hablaremos más delante de todo ello. Nótese que tenemos un buen paralelismo de la misión de Nehemías en la inscripción del escriba y sacerdote egipcio Ugiahorresnet (LPAE, pp. 560-563), que en tiempos de Cambises y luego de Darío consiguió ser enviado a Sais a restaurar el templo de Neit y a reorganizar su culto y las disposiciones administrativas y jurídicas. La autobiografía que contiene la inscripción grabada en la estatua de Ugiahorresnet nos proporciona además un modelo de lo que podrían haber sido las memorias de Nehemías en su forma epigráfica original.

No está claro si la reorganización llevada a cabo por Nehemías comportaba la permanencia de la doble autoridad de gobernador y sumo sacerdote. Pero la secuencia de los gobernadores atestiguados

con semejante título (*peḥāh*), es decir, Zorobabel-Bagoas-Nehemías, se interrumpe con el regreso de este último a la corte persa (en torno a 425). La secuencia de los sumos sacerdotes, en cambio, continúa, aunque se trate de personalidades que no destacan precisamente por tener iniciativas llamativas, como corresponde a los representantes destacados de lo que era esencialmente una aristocracia sacerdotal, que tenía un carácter colegiado, jerarquías internas, y modalidades de cooptación y de ascensos, que hacían de ella una auténtica clase de gobierno, cuyo representante más destacado tenía una posición más representativa que propiamente decisiva.

El proceso de asunción del poder por parte del clero sacerdotal se llevó a cabo más tarde, durante los primeros años del siglo IV, cuando es probable (dentro de la incertidumbre cronológica ya mencionada) que debamos situar la misión en Jerusalén de otro enviado imperial, el escriba y sacerdote Esdras. Los persas probablemente concibieran su misión como una labor de carácter legislativo, si comparamos la insistencia del decreto de Artajerjes (Esd 7) acerca de la «ley del Dios de los cielos», entendido como un texto concreto («que tienes en tus manos», se dice de él: o sea, se trata de un texto escrito) y asumido como propio por el emperador, con lo que sabemos que sucedió en Egipto gracias a la «Crónica Demótica» (véase LPAE, pp. 803-814, aunque sin el pasaje que aquí nos interesa), según la cual Darío encargó al sátrapa de Egipto que reuniera a los sabios del lugar para que pusieran por escrito las leyes del país, y para que miraran luego que fuesen aplicadas.

Encargado probablemente de compilar las leyes del país, pero también de velar por su aplicación con permiso imperial, Esdras acentuó notablemente las implicaciones teológicas y políticas de su mandato. Confirmando la clausura total frente al pueblo de la tierra y la autoridad suprema de la Ley de Dios (ratificada por el emperador, pero aplicada luego en el ámbito local sin ulteriores condicionamientos), Esdras dio comienzo a una nueva fase de la historia hebrea. La ciudad templo, cerrada respecto a sus vecinos y abierta a los correligionarios de la diáspora, es gobernada por los sacerdotes como únicos intérpretes legítimos de la Ley. Con Esdras se concluye la elaboración de la Ley, se pone también fin a la elaboración historiográfica, y dejan de actuar los profetas. Los sacerdotes de Jerusalén asumen los plenos poderes.

4. Los templos alternativos

La pluralidad de cultos y de lugares de culto que había prevalecido en Palestina hasta finales del siglo VII aproximadamente, se había visto restringida primero por las reformas de Josías, y luego por los sucesos causados por el destierro y el regreso. Según los textos bíblicos, en época persa sólo podía existir ya en todo el interior de Palestina el culto de Yavé, y en Judea únicamente el templo de Jerusalén. Santuarios de antiquísima autoridad, como el de Bétel, se habían convertido en un recuerdo del pasado. Repartidos por todo el territorio, sólo eran tolerados por la religión dominante los lugares de memoria sagrada, de ambientación rural, relacionados con las tumbas de los patriarcas, con árboles seculares y con estelas conmemorativas, reinterpretados todos en función de la historia predavídica del pueblo elegido.

Más allá de las rígidas afirmaciones de los textos bíblicos, escritos o reescritos en su totalidad desde una óptica monoteísta y monotemplaria, los datos suministrados por la arqueología muestran un panorama bastante difuminado, pero que en cualquier caso supone una confirmación significativa. Un mapa de distribución de los templos palestinos de época persa muestra su difusión a lo largo de la costa (Makmish y Tel Mijal), habitada por los descendientes de los filisteos y de los fenicios y dependiente desde el punto de vista administrativo de las provincias de Tiro, Dor, Asdod y Gaza. En el interior, se conocen sólo un par en Galilea (Mispe Yammim), fuera del radio de influencia de Jerusalén y de Samaria, y más bien en el *hinterland* de Tiro.

La evidente relación que existió siempre entre influencia religiosa, prácticas de culto (afluencia de fieles al santuario central) y control político, se había visto posteriormente subrayada por la nueva configuración de la ciudad estado, que institucionalizaba dicha relación de un modo y con una fuerza sin precedentes. Por eso era normal que la provincia de Judá, región de la ciudad estado de Jerusalén, estuviera orientada de forma compacta hacia el nuevo templo de Yavé. Difícilmente Samaria habría podido aceptar integrarse de manera pasiva en ese escenario. Ya había tenido que admitir la pérdida de su papel de provincia de segundo nivel, por debajo del primer nivel jerárquico de la satrapía, pero con control sobre las estructuras de tercer nivel como la de Jerusalén. Ahora no podía consentir tener que verse reducida a un nivel subordinado respecto a Jerusalén, en un terreno específico, pero

fundamental como el de la ejecución del culto oficial. Aun afirmando y remachando en varias ocasiones su fe yaveísta, los samaritanos necesitaban un templo alternativo.

La ocasión la dio la cuestión de los matrimonios mixtos. Poseemos dos versiones del incidente, con episodios análogos, aunque con nombres (y conexiones cronológicas) en parte distintos. Cuenta Nehemías (13:28) que expulsó a uno de los hijos del sumo sacerdote Joyada (hijo y sucesor en el cargo de Eliasib), porque se había casado con una hija de Sambalat, gobernador de Samaria, y no quiso repudiarla. Y cuenta Flavio Josefo (*AIud* XI 304-312) que un tal Manasés, hermano del sumo sacerdote Jadúa, habiéndose casado con una hija de Sambalat y no queriendo repudiarla, fue desterrado y encontró refugio en casa de su suegro, que le ofreció hacerlo sumo sacerdote de un templo yaveísta (rival del de Jerusalén) que habría instituido o potenciado en territorio samaritano, en Siquem, que siempre había sido el centro religioso de la zona.

La conexión es clara, y la cronología bíblica (Joyada fue sumo sacerdote en el período comprendido entre 425-410 aproximadamente) es preferible a la de Josefo (Jadúa es contemporáneo de un Sambalat nombrado gobernador por Darío III, en el período 335-325 aproximadamente), entre otras cosas porque la Torá samaritana es distinta de la jerosolimitana y el cisma debió de producirse, por tanto, antes de los tiempos de Esdras. Así pues, hacia finales del siglo V tomó forma el templo de Yavé en Siquem, en el monte Guerizim (basándonos en Deut 27:4), entregado a los cuidados de un clero sadocita, esto es, con unas credenciales tan válidas como las del de Jerusalén. Tomó forma asimismo una tradición historiográfica distinta. Los samaritanos, si bien podían aceptar la Ley (es decir, el Pentateuco) con sus contenidos y valores fundamentales, no podían admitir desde luego la reconstrucción historiográfica que penalizaba e incluso censuraba fuertemente la actuación de todos los reyes de Israel (el reino del norte) en favor de los de Judá, una historiografía que voluntariamente fundamentaba la preeminencia de Judá y Jerusalén, la validez eterna del pacto davídico y el justo final del reino del norte bajo el peso de sus inevitables culpas. Tras el cisma samaritano, la historiografía judaica (tal como es representada por la obra del Cronista, hacia mediados del siglo IV) habría subrayado todavía más la oposición frente al norte, convirtiéndola en verdadero rechazo: frente a la historia en paralelo de las dos dinastías, tal como la concebía la escuela deuteronomista, el libro de las Crónicas relata la historia unitaria y lineal de Judá.

La tradición historiográfica samaritana, conservada en fuentes bastante tardías, elabora una historia alternativa, que comienza con Josué (el héroe panisraelita de la conquista), que funda en Siquem un reino y un templo de Yavé, y termina con el regreso de los samaritanos del destierro asirio en fecha muy anterior a la del regreso de los judíos de la Cautividad de Babilonia (el detalle está presente, aunque en términos restringidos a un solo sacerdote, también en la tradición judía: véase 2 Re 17:26). Pero la tradición y el prestigio de Jerusalén se basaban en algo muy distinto de la modesta historia del viejo reino de Judá. Se basaban en una elaboración crítica llevada a cabo por profetas, historiógrafos y sacerdotes, en el ambiente elitista del destierro babilónico. Se basaban en una experiencia que los israelitas del norte no pudieron conocer ni en Samaria ni en los destinos a los que los llevó su dispersión.

Sobre la Samaria del siglo IV inmediatamente después de la conquista macedonia, los papiros y las *bullae* encontrados en una cueva del uadi Daliya (al norte de Jericó) nos ofrecen unas informaciones valiosísimas. Se trata de contratos y cartas, en arameo, en los que figura como «gobernador de Samaria» un tal Sambalat, descendiente (quizá el tercero) del personaje homónimo de tiempos de Nehemías. La onomástica es mayoritariamente yaveísta, aunque no faltan las aportaciones externas.

5. La ciudad templo

Ya hemos visto (§ 14.2) cómo el territorio palestino, que había tocado fondo en términos demográficos y de número de asentamientos durante la dominación babilónica, empezó a recuperarse en época persa, pero de manera distinta entre la franja costera en pleno desarrollo y las mesetas del interior, en evidente proceso de estancamiento.

En este panorama se encuadra el crecimiento —lento y difícil— de Jerusalén, que por lo demás pudo contar con cierto grado de protección por parte de las autoridades persas y con la afluencia de contribuciones al templo procedente incluso de zonas situadas fuera de Judea (véase Zac 6:10). Las ofrendas sacrificiales (Deut 18:1-5) de los «primogénitos» (*bĕkôr*) de los rebaños y de las «primicias» (*rēʾšît*) de los productos agrícolas eran consumidas conjuntamente por el clero y los oferentes. Pero el «diezmo (*maʿăśēr*) del trigo, del vino y del aceite» de Judá (Neh 13:12; véase Mal 3:6) constituía un impuesto destinado al soste-

nimiento del personal del templo, así como a las obras de ayuda a los necesitados. El templo de Jerusalén asumió (siguiendo el modelo babilónico) un papel en cierto modo bancario, con la concesión de préstamos en condiciones privilegiadas, factor de estabilización de la precaria situación socioeconómica de la población.

La estructura administrativa de Judea no es suficientemente conocida: los textos bíblicos dan cabida sobre todo a las cuestiones cultuales y apenas aluden a procedimientos fiscales y judiciales. El material más indicativo está formado por las improntas de sellos que llevan la marca *Yhd* y a veces el nombre del gobernador (*pḥw'*). Aunque sobre el conjunto más importante (un presunto archivo hecho público por Avigad durante los años setenta) pesa la fundada sospecha de que es una falsificación, otros ejemplares parecen auténticos. Con alguna cautela, podemos reconstruir una línea de gobernadores que deberían situarse entre Zorobabel y Nehemías (Elnatán, Joasar, Ahzay), más un Bigvaí que es el Baghoi (Bagoas) conocido por los papiros de Elefantina, mientras que sigue sin saberse con seguridad si tras el regreso de Nehemías a Susa (alrededor de 430) continuó existiendo un cargo si no de gobernador propiamente dicho, por lo menos de delegado persa. Los textos bíblicos dan a entender que el poder estaba firmemente en manos de la clase sacerdotal, al menos a partir de la reforma de Esdras (en torno a 395). La línea de los sumos sacerdotes se reconstruye, en cambio, no sólo gracias a los datos bíblicos, sino también a partir de los suministrados por Flavio Josefo: y nótese, dicho sea de paso, que la secuencia de los sacerdotes anteriores a la Cautividad es coherente entre los datos bíblicos (1 Crón 5:30-41) y los de Josefo (*AIud* X 152-153) sólo a partir de la época de Josías, mientras que antes de esa fecha tenemos secuencias totalmente distintas, señal inequívoca de tradición insegura, cuando no de verdadera falsificación.

La provincia (*mĕdīnāh*) de Judea estaba dividida en nueve distritos (*pelek*, véase § 15.1), al mando de un prefecto (*śar*). En la capital, el autogobierno, sobre todo judicial, estaba garantizado por un colegio de «ancianos» (*zĕqēnīm*) encargado de gestionar los asuntos corrientes, pero las grandes cuestiones legislativas y operativas eran competencia de una «asamblea» (*qāhāl*) de la que formaban parte todos los cabezas de familia (*ro'šê hā'ābôt*) de Judea y que era de asistencia obligatoria cuando era convocada (Esd 10:7-8; y véase Jue 20:1-2; 21:8-9). El derecho/deber de participar en la asamblea comportaba la pertenencia de pleno derecho a la comunidad, y era objeto de criterios de selección que parecen bastante delicados, habida cuenta de la complejidad étni-

ca de la población, la diversidad de sus orígenes y la plena aceptación de la ley divina.

Si bien es cierto que esta estructura por distritos y prefectos, ancianos y asamblea, afectaba a la administración ordinaria y era con toda probabilidad igual que la de todas las demás provincias, en el caso de Judea el protagonismo del templo de Yavé, absoluto e incluso anómalo en su proporción respecto al territorio, y los propios criterios de autoidentificación etnico religiosa de los judíos, otorgaron a los sacerdotes la guía efectiva de la comunidad, guía que ellos ejercieron mediante la concentración de importantes actividades económicas y mediante el monopolio de la interpretación de la Ley, que les otorgaba la capacidad de regular todas las cuestiones relevantes de la comunidad. La figura del «sumo sacerdote» (*kōhēn haggādôl, kōhēn hārō'š*) no adquirió su destacadísima fisonomía hasta después de la Cautividad, conforme a un rango y a unas funciones aplicadas retrospectivamente a épocas anteriores: pero los sacerdotes de época monárquica (el Sadoc de David, el Joyada de Joás, el Helcías de Josías) eran los jefes de la «corporación» sacerdotal, funcionarios dependientes del rey, y, aplicado a ellos, el propio título parece anacrónico (probablemente fueran *rab kōhănîm*, según el uso cananeo). Por no hablar de las figuras fundacionales, como Aarón (modelado totalmente en torno al problema del levitismo, véase más abajo) o de Samuel, que parece acumular las funciones de un juez, de un profeta y de un sumo sacerdote de después de la Cautividad.

6. Sacerdotes y levitas

Igualmente relevante para seleccionar a los auténticos judíos era la cuestión de quién tenía derecho a ejercer la función sacerdotal. Desde luego el criterio básico era el de la descendencia probada de personajes epónimos y fundacionales, situados en una época remotísima. No existe vocación de sacerdote (como ocurre con la de profeta), se nace tal y el papel se transmite de padres a hijos. Quien nace sacerdote es revestido después de su función cuando empieza a oficiar en los sacrificios y en los demás actos de culto. Los sacerdotes (*kōhănîm*) se reconocen por su traje especial (*'ēfôd*) y por un pectoral, en el que guardan los instrumentos de decisión oracular (*'ûrîm* y *tummîm*).

Todos los sumos sacerdotes debían pertenecer necesariamente a la línea sadocita, a la que pertenecían Aarón y luego el primer sumo sa-

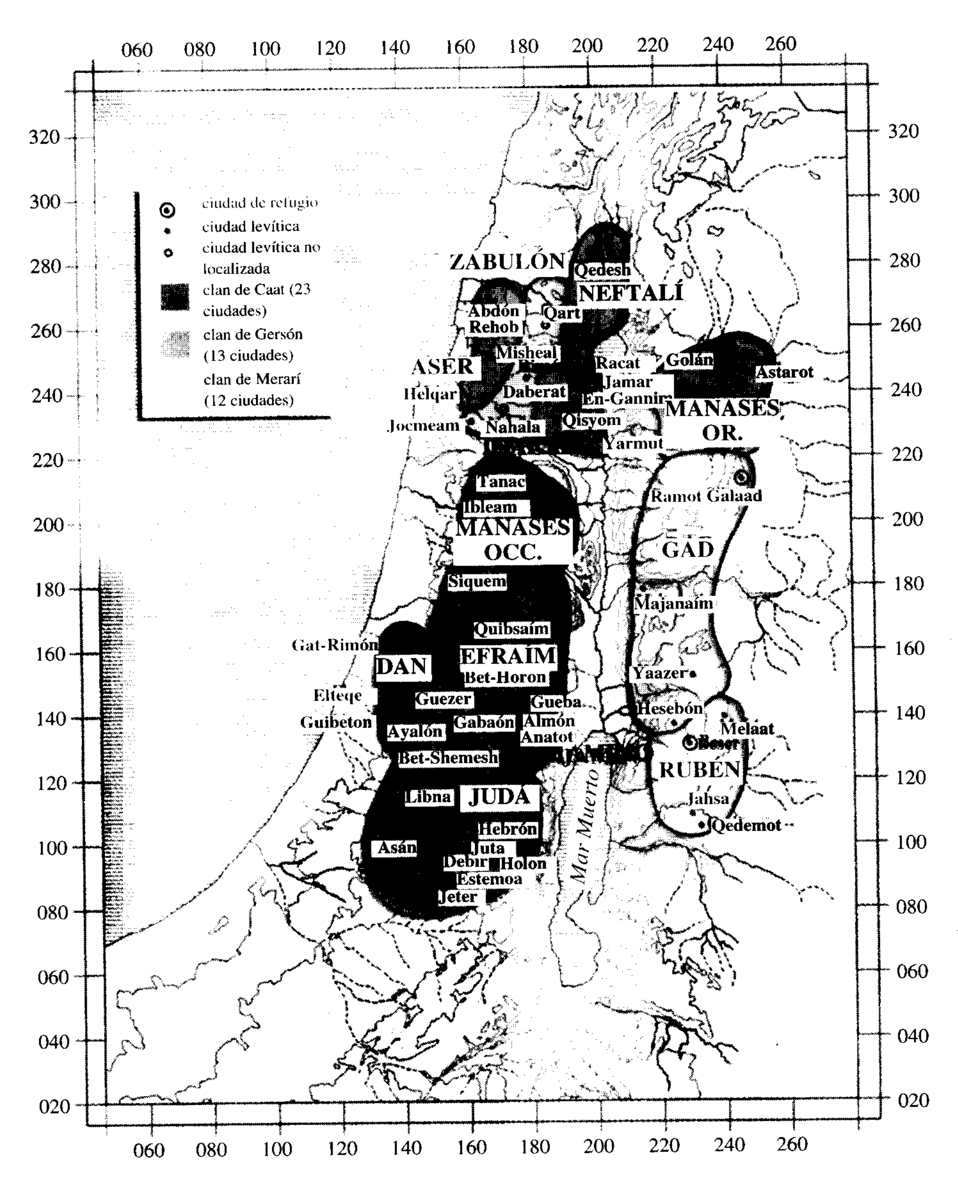


FIGURA 58. *Las ciudades levíticas y las ciudades de refugio.*

cerdote del templo, el Sadoc que fuera sacerdote de David, y su hijo Azarías, sacerdote de Salomón, y que continuó de forma ininterrumpida hasta la Cautividad de Babilonia con Josadac, y hasta el regreso con Josué, hijo de Josadac (la genealogía de 1 Crón 5:27-41 muestra algu-

nas divergencias respecto a los datos suministrados por el libro de los Reyes). Pero ya la presencia al lado de David de otro sacerdote, Abiatar, hijo de Ajimelec, que se libró de la matanza de los sacerdotes de la ciudad de Nob perpetrada por Saúl (1 Sam 22), demuestra con su persistente memoria que incluso en época tardía podía plantearse aún alguna alternativa.

La cuestión era todavía más relevante en la esfera de los sacerdotes normales, que constituían una parte importante de la población: entre los repatriados registrados en las listas (véase § 13.2), cerca del 10 por 100 son sacerdotes. El grupo de los repatriados de Babilonia estaba controlado a todas luces por los sadocitas; pero ya en el destierro y luego en Judea tuvo que enfrentarse a otros elementos del clero: los sacerdotes del norte, llegados a Judá a finales del siglo VII, con importantes aportaciones ideológicas (§ 7.4), y el clero de los judíos que se habían quedado en el país (§ 17.3). La historia de este enfrentamiento puede reconstruirse sólo en parte. Probablemente algunos grupos fueran rechazados, mientras que otros debieron de ser aceptados, y se elaboraron unos criterios de descendencia bastante amplios que se remontaban a la época de Moisés y Aarón. A la expresión «hijos de Sadoc» sucedió la de «hijos de Aarón» para designar al conjunto de los sacerdotes.

Por último, la ampliación de las competencias (administrativas y fiscales, políticas y judiciales) de los sacerdotes en el marco de la ciudad templo exigió el correspondiente aumento del personal no sacerdotal. Había esclavos del templo, oblatos (*nĕtînîm*) y operarios especializados (cantores, porteros); recordemos también que había encargados de acarrear la leña y el agua (los gabaonitas de Jos 9:27). Había demás un importante grupo de levitas, que en las listas de los repatriados es numéricamente pequeño (sólo 74, todos agregados al clan de Josué, el sumo sacerdote). La etimología de «levita» (*lēwî*, pl. *lĕwīyîm*) es oscura, o al menos compleja: incluye los significados de «adjunto» (a los sacerdotes) y de «entregados, confiados» (como confirman las etimologías populares de Gén 29:34 y de Núm 3:12; 8:16); eran, pues, un personal auxiliar, reclutado al menos en su origen por medio de procedimientos análogos a los de los oblatos.

En el período histórico de la monarquía anterior a la Cautividad no se prevé ningún papel especial para los levitas; se imagina (por ejemplo en Jue 19) que estaban diseminados por el territorio durante la época de los Jueces, mientras que se habla mucho de ellos en los acontecimientos del Éxodo de Egipto (Éxodo-Números-Levítico), que representan

evidentes proyecciones fundacionales hacia el pasado del papel que habían adquirido sólo después de la Cautividad, y que se remontan, no por casualidad, a un período históricamente incontrolable. A diferencia de los *nětînîm*, oblatos ocasionales que no estaban en condiciones de formar un grupo de poder, los levitas, oblatos hereditarios y organizados en un clan genealógico, acabaron por ser reconocidos como una de las doce tribus de Israel (a través de su epónimo, hijo de Jacob y Lía), estrechamente vinculada al grupo de Judá (donde está el templo), pero dotada de un estatuto especial que pretende justificar su naturaleza de tribu no territorial: no obtuvieron parte en la división del territorio porque estaban destinados a Yavé en sustitución de los primogénitos (Núm 3:12; 8:16) y reciben, en lugar de la tierra, el diezmo en forma de bienes muebles (Núm 18:21-24). Por otro lado, no viven concentrados en Jerusalén, sino repartidos por todo el territorio, ya que en las (o mejor dicho junto a las) 48 ciudades levíticas, en las que se incluyen las ciudades de refugio (para los homicidas involuntarios), están reservados para ellos espacios de residencia y de pasto. La normativa de Núm 32:5-8 es más bien abstracta; y tampoco se entiende a qué pueda corresponder después de la Cautividad la distribución de las ciudades en todo el territorio de la vieja liga tribal, como no sea a un proyecto utópico. Las ciudades de refugio son seis, tres bien repartidas en Cisjordania (Qedesh de Neftalí en el norte, Siquem en el centro, y Hebrón en el sur), y otras tantas (excesivas) en Transjordania (Beser de Rubén, Ramot de Galaad y Golán de Manasés oriental). Las 48 ciudades levíticas son equilibradas de manera más realista (Jue 21; 1 Crón 6): el clan hegemónico de Caat (más directamente vinculado con Aarón) recibe trece ciudades en Judea y diez en Samaria, el clan de Gersón, trece en Galilea, y el clan de Merarí, doce en Transjordania y el alto Jordán.

La mejora del estatus de los levitas (como categoría funcional) queda bien representada por el hecho de que las genealogías de la tribu de Leví fueron construidas de forma que incluyeran a Aarón y por tanto a todo el linaje de los sumos sacerdotes sadocitas; pero las discrepancias evidentes entre las diversas redacciones (todas tardías) de las genealogías levíticas (Gén 46:11; Éx 6:16-25; Núm 26:57-60; 1 Crón 5:27-6:38) ponen de manifiesto su carácter de fatigosa y controvertida reconstrucción a posteriori. En cualquier caso, la operación genealógica cuenta con un paralelismo en el uso —que se hará habitual— de la expresión «levitas» (junto al más correcto de «sacerdotes y levitas») para designar al conjunto de los individuos encargados del culto.

Pero el ascenso de los levitas, de categoría funcional de carácter au-

xiliar y de reclutamiento externo a elemento hegemónico del clero, debió de pasar por la concesión de competencias más estrictamente cultuales. Las profundas reelaboraciones de los textos correspondientes permiten trazar únicamente un esquema evolutivo. En una primera fase, anterior a la Cautividad, relacionada acaso con la llegada de clero procedente del norte en tiempos de Ezequías y de Josías, los levitas debieron de ser acogidos como personal auxiliar, con competencias de servicio, pero no de culto, siendo penalizados en cierto modo por su procedencia de santuarios de dudoso rigor yaveísta. Un segundo escenario es el correspondiente a los primeros años que siguieron a la Cautividad, documentado por la gran visión de Ezequiel 40-48, cuyo contexto histórico es indicado por el hecho de que los israelitas han regresado ya a Palestina (los extranjeros están «entre ellos», y no al revés), el «príncipe» sigue desempeñando todavía un papel junto a los sacerdotes, y el templo es más imaginado que realmente construido. Es evidente la distinción jerárquica entre el papel de los «levitas» (44:10-14) y el de los «sacerdotes levitas» (44:15-31): los sacerdotes guisan la carne para Dios, y los levitas para el pueblo; los primeros prestan servicio en el interior del santuario, y los segundos en los espacios externos; y sólo los primeros están sujetos a severísimas reglas contra la contaminación de lo y por lo sagrado. Sacerdotes y levitas tienen aposentos separados (40:45-46), cocinas separadas (46:20-24), y tierras de privilegio separadas (45:4-5).

Más tarde, una vez que el templo entró en funcionamiento, se produjo un tercer escenario, que culminará en tiempos del Cronista y en el cual los levitas asumen funciones cultuales por completo iguales a las de los sacerdotes, aun conservando las competencias materiales y en particular las administrativas y financieras (1 Crón 26:20; 2 Crón 31:11-12). Nótese que las fuentes no siguen una evolución lineal: el Deuteronomio identifica ya en la práctica a sacerdotes y levitas (10:8-9; 18:1-8), mientras que Levítico-Números les atribuyen competencias prácticas, reservando las actividades de culto exclusivamente a los descendientes de Aarón: posiciones distintas que en buena parte debieron de coexistir en evidente conflicto. Probablemente se nos haya conservado al menos un episodio del enfrentamiento entre la vieja aristocracia sacerdotal y los levitas en pleno ascenso en la protesta contra Moisés que encabeza el levita Coré junto a doscientos cincuenta miembros destacados de la congregación (*nĕśî'ē'ēdāh*), que reflejan, al parecer, un descontento popular más generalizado:

> «Esto ya pasa de la raya (es la acusación de Coré a Moisés). Toda la comunidad entera, todos ellos están consagrados y Yavé está en medio de ellos. ¿Por qué, pues, os encumbráis por encima de la asamblea de Yavé?» ... Dijo Moisés a Coré: «Oídme, hijos de Leví. ¿Os parece poco que el Dios de Israel os haya apartado de la comunidad de Israel para poneros junto a sí, prestar el servicio a la Morada de Yavé y estar al frente de la comunidad atendiendo al culto en lugar de ella? Te ha puesto junto a sí, a ti y a todos tus hermanos, los hijos de Leví, y ¡todavía se os ha antojado el sacerdocio!» (Núm 16:3.8-10)

Constituye una hipótesis razonable pensar que las premisas y el contexto de las ambiciones y pretensiones de los levitas se basaban en el hecho de que tenían en sus manos la gestión de los diezmos y de los recursos financieros del templo. Cierta comercialización del oficio sacerdotal en tiempos del segundo templo, inevitable debido a las múltiples implicaciones económicas del flujo de ofrendas y víctimas sacrificiales, de diezmos y de servicios, de contratas y de mercadeos, es, al mismo, tiempo causa y consecuencia de la irresistible ascensión de los levitas en las jerarquías encargadas del culto.

Capítulo 18

LA AUTOIDENTIFICACIÓN: LA INVENCIÓN DE LA LEY

1. El pacto y la Ley, Dios y el pueblo

La historia de Israel está marcada, al menos desde la época neoasiria hasta el período persa (desde Josías a Esdras, si queremos hacer una referencia personalizada), por una reiterada serie de pactos estipulados entre Yavé y el pueblo. El hincapié deuteronomista en el concepto de pacto, que se remonta a la época de Josías, debe mucho al modelo del pacto de fidelidad asirio. A las asambleas históricamente identificadas, en las cuales el pueblo fue llamado a ratificar un pacto divino (*bĕrît Yahweh*), como las convocadas por Josías (y quizá ya por Ezequías), por Zorobabel, Nehemías o Esdras, se suman los pactos o asambleas supuestamente «fundacionales» imaginados en el pasado más remoto, y que irían desde el pacto de Abraham al de Moisés en el Sinaí, desde la asamblea de Siquem en tiempos de Josué, a la «promesa» (*šĕbû'āh*) hecha a David (con la profecía de Natán).

Con el paso del tiempo —el tiempo inventado y el tiempo real— podemos observar una evolución. De un pacto/promesa que tiene como objeto esencial la aceptación por parte de Israel de una fidelidad (*ḥesed*) exclusiva al único dios verdadero, Yavé, a cambio de su benevolencia (*ḥēn*, «gracia»), se pasa (cuando dicha unicidad ya no está en cuestión) a un mayor detalle de las normas de conducta, es decir, se pasa de un pacto de naturaleza política y teológica a otro de naturaleza más estrictamente legal y cultual. En ese paso, cambian las referencias al «género literario» y al trasfondo propio del Oriente antiguo: mientras que el pacto politicoteológico se inspira con toda claridad en el pacto de vasallaje (neoasirio en particular), las colecciones juridico-

cultuales se inspiran en los llamados «códigos» del Oriente antiguo, que tienen una función y una estructura completamente distintas.

Cambian también los protagonistas del pacto. En el período monárquico no cabe duda de que el rey tiene un papel fundamental, y la esencia política del pacto radica en la sustitución de un soberano terreno (el emperador) por otro divino, aunque la aquiescencia del pueblo se considera fundamental para tomar una decisión tan importante. Eclipsadas la monarquía y la autonomía política, los personajes que proponen el pacto poseen una autoridad institucional de menor relieve, y el papel del pueblo asciende al nivel de verdadero protagonista. Análogamente, los pactos proyectados al pasado se sitúan en un marco institucional no monárquico y, por lo tanto, se valen de personajes carismáticos y reservan un papel muy importante al pueblo.

El papel del pueblo se pone de manifiesto en todos los casos a través del contexto asambleario de la estipulación de la ley, pero también, de modo más concreto, en la lectura pública que se realiza, en particular a instancias de Josías (2 Re 23:2) y de Esdras (Neh 8:4-18). A la lectura pública (que debe repetirse cada siete años, según Deut 31:10-13) se contrapone cierta clandestinidad de su texto escrito, conservado en el arca inaccesible (Deut 31:24-26), o encontrado por casualidad en los archivos del templo (2 Re 22:8), o simbolizado en Siquem por medio de una estela sin imágenes y sin inscripciones (Jue 24:26), «clandestinidad» que es indicio y presupuesto de piadosas falsificaciones, y que atribuye al clero sacerdotal el monopolio de la lectura y la interpretación correctas. Monopolio que, por otra parte, era objeto de las asechanzas no ya del pueblo (o de la asamblea entendida de modo institucional), sino de esos portavoces de las expectativas populares que eran los profetas. A María y a Aarón, que protestan por el monopolio del mensaje divino que detenta Moisés («¿Acaso sólo con Moisés habla Yavé? ¿No nos ha hablado también a nosotros?»), la respuesta que el autor sacerdotal pone en labios de Yavé pone en cuestión a los profetas:

> Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría en él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre de confianza. Cara a cara hablo con él, y a las claras, no por figuras; y él contempla el semblante de Yavé. (Núm 12:2.6-8)

La calificación de los destinatarios del pacto también tiene que ver con la definición de lo que es Israel: el pacto de Abraham implica una

definición de tipo gentilicio, y una aplicación válida más amplia, que no se limita sólo a Israel (de Abraham descienden también otros pueblos). El pacto de Siquem afecta a una liga tribal que coincide con el Israel unitario correspondiente más o menos al horizonte (por utópico que fuera) de Zorobabel. El pacto de David y el de Josías afectan a un núcleo político bien definido (el reino de Judá), aunque acaso ampliable a un ámbito panisraelita. El modelo más adecuado para fundamentar las perspectivas propias del período posterior a la Cautividad (y por lo tanto adecuado para fundamentar la esencia de las reformas de Nehemías y Esdras) era indudablemente el ambientado en la fase tribal, y no tanto en la formulación de Josué (fuera porque ya se había materializado en un establecimiento territorial, o bien porque estaba vinculado a un centro del norte), como en la formulación de Moisés, de la época en que Israel era una entidad unitaria, pero abstracta, errante por los espacios irreales del desierto.

Así pues, fue con los episodios del Éxodo y con la figura de Moisés (desde el pacto en el Sinaí hasta el alcanzado en las llanuras de Moab) con los que llegaron a asociarse no sólo la definición fundamental del pacto (fidelidad a cambio de prosperidad), sino también todas aquellas formulaciones detalladas casuísticamente que constituyen el corpus legislativo del antiguo Israel y que han confluido en los libros del Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, la *tôrāh*, «ley» que históricamente se concluye en tiempos de Esdras, y que míticamente se atribuye al legislador arquetipo, Moisés. Se trata de un conjunto heterogéneo y desorganizado, rico en contradicciones, dentro del cual podemos identificar colecciones legislativas más reducidas (éstas sí, orgánicas), relacionadas con episodios diversos de la larga peripecia del Éxodo, y que desde luego deben atribuirse a épocas de formulación y redacción diversas.

A diferencia de las sociedades del Oriente antiguo, cuyos corpus legislativos van ligados normalmente a la iniciativa de un rey firmemente asentado en su trono (desde Ur-Nammu de Ur a Hammurabi de Babilonia), el corpus legislativo hebreo es fruto de una situación bien distinta: concebido en gran parte en una fase de (verdadera) desestructuración política, es proyectado hacia atrás en el tiempo a otra fase (imaginaria) en la que todavía no se ha alcanzado una estructuración. Mientras que los códigos típicos del Oriente antiguo tienen una función conmemorativa, al describir lo bien que funciona (y por lo tanto qué próspero es) el reinado actual, gracias a la próvida actuación del monarca reinante, el material legislativo israelita, en cambio, tiene una

función proyectiva, al describir lo que debe hacerse para conseguir una prosperidad de la cual en ese momento no se tiene ninguna certeza.

2. La fundación mítica: Moisés y el Sinaí

La extraordinaria insistencia en la autoidentificación nacional a través de la observancia de una ley emanada de la divinidad es típica de Israel, y se plantea como necesidad concreta para una nación carente de las coordenadas geopolíticas normalmente disponibles. La observancia de la Ley puede ser realizada de hecho por grupos sociales dispersos a lo largo del territorio y dependientes de estructuras políticas diversas (y en cualquier caso no propias de ellos). La autoidentificación a través de la observancia de la Ley está, pues, indudablemente relacionada con la fase de la Cautividad y la inmediatamente posterior a ésta: primero con la voluntad de mantener cohesionada una comunidad que corre el riesgo de dispersarse, y luego con la voluntad de reconstituir una nación sobre la base de unos valores (religiosos y morales) compartidos.

Y, sin embargo, la introducción de una ley no puede plantearse como pura y simple invención. Por un lado debe basarse en modelos antiguos, pues las normas morales y jurídicas son típicamente tradicionales, y perduran en el tiempo. Por otro lado, el desarrollo de las normas jurídicas y de su formalización acompaña necesariamente a toda la historia de la nación: leyes debe de haber habido siempre, aunque tuvieran una relación diferente con el poder político. Así pues, debemos examinar primero cuál era la referencia arquetípica y luego cuáles fueron los episodios de estratificación histórica de las normas jurídicas y morales.

Nótese que en todas las formulaciones y reelaboraciones la ley de Israel no es atribuida nunca a la iniciativa de un legislador regio, cosa que, por el contrario, debió de ser lo normal durante todo el período monárquico. Ya hemos dicho (§ 16.2) que en todo el Deuteronomio el único pasaje que hace referencia a la monarquía es breve y profundamente crítico. En toda la historia del Oriente antiguo, códigos y edictos emanaron siempre del rey, y no podía ser de otro modo. En Israel, hasta la reforma de Josías, que fue la intervención legislativa regia más importante, es presentada como el descubrimiento (¡en el templo!) de un código antiguo: con lo cual la aportación regia es minimizada en beneficio de la referencia arquetípica.

Una ley que tiene que ser a la vez no monárquica (porque sirve precisamente para fundamentar a una nación sin rey) y antigua (por motivos evidentes de autoridad) sólo podía ser situada en una época premonárquica. Y como fundamenta la autoidentificación nacional independientemente de su emplazamiento geográfico, se la remonta a la fase en la que el pueblo de Israel existe ya, pero todavía no ha tomado posesión de Palestina. Junto al proceso demográfico que transforma la familia patriarcal en un pueblo se sitúa el proceso legislativo que confiere a dicho pueblo su identidad.

La figura fundacional es la de Moisés, el personaje que conduce al pueblo desde Egipto hasta los confines de Palestina. La historia personal de Moisés tiene un tono propio en gran medida del cuento popular: su nacimiento y su muerte fallida recuerdan la historia de Ciro (Hdt I 108-121) y la de Sargón de Acad (ANET, p. 119), relatos que podían ser conocidos en la Babilonia de la Cautividad. También los elementos de ambientación egipcia parecen bastante tardíos, y los estudiosos han visto en la mayoría de los casos en Moisés una figura (en gran medida artificial) de enlace entre las leyendas patriarcales y el gran tema de la conquista de la tierra prometida. Si desde el punto de vista narrativo ese enlace se realiza a través del llamado Éxodo —a través del recorrido que va desde la tierra del exilio y la cautividad a la tierra de destino—, desde el punto de vista temático el enlace se realiza a través de la Ley: por medio de la idea de que en el origen de un pueblo tiene que haber una reglamentación de las normas de convivencia y, por consiguiente, la figura de un legislador.

Los textos legislativos, como veremos, son diferentes por su amplitud y por su situación cronológica; pero desde el punto de vista narrativo, Moisés se relaciona de manera orgánica sobre todo con su definición más sintética del Decálogo. La transmisión física de éste (sobre dos tablas escritas) de Yavé a Moisés y de Moisés al pueblo se sitúa en el Sinaí, y por lo tanto nos remite a tradiciones presumiblemente antiguas de las tribus meridionales, a sus vías de trashumancia y a sus santuarios de montaña, al origen meridional de Yavé y al territorio enrarecido que se encuentra entre Egipto y Palestina.

3. La estratificación legislativa

La totalidad del corpus legislativo se ha conservado en documentos tardíos, de tiempos de la Cautividad y sobre todo del período inmedia-

tamente posterior a ésta; pero no significa que todos los materiales constitutivos sean asimismo tardíos. Su cronología puede recuperarse en parte por medio de un análisis interno, gracias al contexto social de sus contenidos, y a través de las correlaciones con textos históricos y proféticos. De esete modo se ha establecido hace ya bastante tiempo una secuencia diacrónica, respecto a la cual, sin embargo, no faltan serias discrepancias entre los estudiosos.

Ya hemos visto (§ 3.5) que el Decálogo (en sus dos versiones, deuteronomista de Deut 5:6-21, y sacerdotal, de Éx 20:2-17), más allá de la organización monoteísta y, por consiguiente, cuando menos josiánica, contiene materiales bastante antiguos que se sitúan inmediatamente después de la crisis del paso del Bronce Tardío a la Edad del Hierro. Ya hemos visto (§ 3.6) que el «Código de la Alianza» (Éx 20:22-23:33) podría ser también premonárquico, relacionado acaso con la asamblea de Siquem. Algunos han propuesto incluso su asignación al mundo cananeo, a la que se opone, sin embargo, poderosamente el carácter no monárquico de la sociedad descrita en él y la polémica socioeconómica que también en él podemos observar.

El «Código Deuteronómico» (al menos en la parte propiamente legislativa, Deut 12-26) podría constituir la reforma de Josías o derivar de ella, y corresponder a la ley encontrada por este rey en el templo, según una hipótesis que se remonta a De Wette (1805) y que desde entonces ha constituido uno de los puntales de todo el ordenamiento cronológico del Pentateuco. Pero la tesis ha ido difuminándose con el tiempo, habida cuenta de las evidentes manipulaciones posteriores a la Cautividad, que por lo demás caracterizan a toda la producción de la corriente deuteronomista.

Con el «Código de Santidad» (Lev 17-26) estamos ya a comienzos de la época de la Cautividad, en tiempos de Ezequiel (con el que se han señalado coincidencias estilísticas y fraseológicas), en el ámbito del sacerdocio sadocita, tal como indica la notable preocupación por las cuestiones rituales, los procedimientos sacrificiales, el estatuto del sacerdocio, y la definición de los criterios de discriminación entre lo puro y lo impuro. Claramente posteriores a la Cautividad son las disposiciones (también éstas de evidente matriz sacerdotal) agrupadas en el «Código Sacerdotal», pero que en realidad deben subdividirse en varias colecciones relativas a los sacrificios (Lev 1-7: *'olāh*, «holocausto», y *zebaḥ šĕlāmîm*, «comunión»), al sacerdocio (Lev 8:10) y a los criterios de pureza (Lev 11-16). Es posible que debamos relacionar este bloque con la ley de Esdras. Análoga datación, por lo demás bas-

tante tardía, debe asignarse a otros materiales legislativos y rituales diseminados por los libros del Éxodo y de los Números, y a la reorganización de todos estos materiales (incluido el Código de Santidad) en la forma en que han llegado hasta nosotros. Sólo en tiempos de Esdras (comienzos del siglo IV) fue fijada la Ley en la forma en que luego se transmitió, pero ya un poco antes (a finales del siglo V) el cisma samaritano la recibió con numerosas variantes, aunque generalmente poco significativas.

Esta reiterada manipulación del corpus legislativo, esa insistencia en volver una y otra vez sobre los mismos temas, para añadir o corregir algún detalle, parece chocar con la idea —evidente— de que la Ley, especialmente cuando es divina, se da de una vez por todas. Pero no deja de tener interés señalar que durante la gran fase legislativa, correspondiente a los tiempos de la Cautividad, se sitúa la búsqueda o la exigencia reiterada de una «nueva alianza» (*bĕrît hădāšāh*), una «alianza eterna» (Ez 37:26; 2 Is 55:3-5) —no ya relacionada con la salida de Egipto, sino con la salida de Babilonia—, que tenga en cuenta el fracaso de la primera, y que sea escrita en los corazones, y no enseñada por los sacerdotes:

> He aquí que vienen días —oráculo de Yavé— en que yo haré alianza con la casa de Israel y la casa de Judá, no como la alianza que hice con sus padres cuando, tomándolos de la mano, los saqué de la tierra de Egipto, pues ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé —oráculo de Yavé—. Porque ésta será la alianza que yo haré con la casa de Israel después de aquellos días —oráculo de Yavé: Yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. No tendrán que enseñarse unos a otros ni los hermanos entre sí, diciendo: «Conoced a Yavé», sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, oráculo de Yavé, porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados. (Jer 31:31-34)

Pero las cosas siguieron por otros derroteros: la nueva alianza —a juzgar por los textos legislativos elaborados concretamente después de la Cautividad—, lejos de ser más íntimamente sentida, más espiritual, fue volviéndose cada vez más ritual y detalladamente normativa. Si se comparan en diacronía los restos antiguos de legislación anterior a la Cautividad (Decálogo y Código de la Alianza), con el Código Deuteronómico y luego con los códigos sacerdotales, nos damos cuenta del aumento cuantitativo de la casuística del rito y del sacrificio, de la pureza, de las fiestas y los adornos sacros, y del interés cada vez mayor y

primordial por esos temas. Fueron los grandes profetas éticos los que se hicieron portadores de la exigencia de una renovación espiritual, pero fueron luego los sacerdotes y los levitas los que redactaron las nuevas leyes.

En el corpus que ha llegado hasta nosotros sigue habiendo un predominio estadístico absoluto de las disposiciones legislativas y rituales tardías, posteriores a la Cautividad: algo así como el 95 por 100 del total (según un cálculo sumario), por lo demás con curiosas repeticiones y reelaboraciones entre un código y otro. No es posible (ni resulta útil) hacer aquí un análisis de todas las disposiciones y de su evolución en el tiempo. Pero intentaremos dar algunas indicaciones de los temas que son más ilustrativos desde el punto de vista histórico.

4. La legislación social

El interés (a la inversa de lo que es habitual en los códigos orientales) por las normas de pureza y por los rituales de culto era desde luego muy grande para la clase sacerdotal, autora de los propios textos, pero quizá no lo fuera tanto entre la población general a la que se mantenía alejada de aquellos rituales. Por el contrario, no faltan normas que tienen una repercusión social directa, aunque se les atribuyan implicaciones y confirmaciones puramente religiosas. Las disposiciones sociales tienen que ver con la esfera de la «justicia» (*ṣĕdāqāh*), en el sentido del mantenimiento de los justos equilibrios dentro de la comunidad y de la salvaguardia del estatus personal. Esos equilibrios se veían amenazados por procesos de orden económico, a los que normalmente se encargaba de poner remedio la autoridad del monarca mediante actos de amnistía o de liberación, como demuestra, por ejemplo, la milenaria tradición mesopotámica de los edictos de *mīšarum* (que significa también «justicia», en el sentido de correcto desarrollo) y de *(an)durārum* (que significa «liberación» de las cadenas de la servidumbre).

El desorden estaba vinculado con los procesos de endeudamiento, endémicos en las sociedades campesinas del Oriente antiguo, empezando por Palestina, a los que se hacía frente mediante el pago de intereses y garantías inmobiliarias (casas y tierras) y personales (esclavitud por deudas). Estos procesos eran sumamente perniciosos para el sistema socioeconómico, porque destruían el modelo teórico de una pluralidad de familias libres (poseedoras de medios de producción propios) y de la misma condición; y porque aumentaban el número de los

siervos y las concentraciones latifundistas indefinidamente. A diferencia de los edictos paleobabilónicos, las medidas de justicia previstas por las legislaciones bíblicas tienen un carácter utópico: prohibición de los préstamos con interés, y remisiones periódicas con la consiguiente liberación de los deudores esclavizados y la devolución de las tierras a las familias que habían sido sus primitivas propietarias. En situaciones monárquicas, esas remisiones se producían (a modo de amnistías) con la entronización del nuevo rey; y cuando faltaba la monarquía, los actos de remisión eran previstos con arreglo a unos períodos fijos: el «año sabático», cada siete años, y el año jubilar, cada cincuenta (siete por siete). El carácter estrictamente previsible de esas fechas aumenta la naturaleza utópica de la medida, tal como preveía el propio legislador, que, por lo demás, sólo es capaz de sugerir una actitud de buena voluntad, llena de connotaciones piadosas:

> Guárdate de que se alce en tu corazón ese bajo pensamiento: está ya cercano el año séptimo, el año de la remisión; y de mirar con malos ojos a tu hermano pobre y no darle nada, no sea que él clame a Yavé contra ti y te cargues con un pecado. Debes darle, sin que al darle se entristezca tu corazón; porque por ello Yavé, tu Dios, te bendecirá en todos tus trabajos y en todas tus empresas. Nunca dejará de haber pobres en la tierra... (Deut 15:9-11)

Pero además, aparte de ese carácter previsible, que se subsanaría mejor relacionando la valoración económica de las garantías inmobiliarias o personales con la distancia relativa del año sabático, la utopía está implícita en una medida que pretende poner fin a una disfunción eliminando sus efectos, no sus causas. En el caso históricamente mejor conocido, el de la remisión proclamada por Sedecías en la Jerusalén amenazada de asedio, resultan muy significativas las protestas de Jeremías ante la eventualidad de una rápida vuelta a la situación anterior, habida cuenta de la imposibilidad que tienen los deudores liberados de salir adelante sin endeudarse de nuevo:

> Así dice Yavé, dios de Israel: Yo hice con vuestros padres un pacto al tiempo que los saqué de Egipto, de la casa de la esclavitud, diciéndoles: Al fin del año séptimo, cada uno dará libertad al hermano hebreo que se le haya vendido; te servirá durante seis años, pero luego le liberarás; pero vuestros padres no me obedecieron, no me dieron oídos. Vosotros hoy os habéis convertido y habéis hecho bien a mis ojos, proclamando la manumisión de vuestros hermanos, y habéis hecho ese pacto

> en mi presencia, en la casa en que se invoca mi nombre; luego os habéis vuelto atrás, habéis profanado mi nombre, habéis vuelto a retraer cada uno a sus siervos y siervas que habíais heredado, reduciéndolos de nuevo a la servidumbre y haciéndolos vuestros esclavos y esclavas. (Jer 34:13-16)

El pasaje que acabamos de citar contiene las líneas maestras de toda la cuestión: todo se remite a una norma fundacional situada en un pasado remoto, que ha quedado sin aplicación; repesca de dicha norma para hacer frente a una situación de emergencia; constatación de su ineficacia práctica; limitación del beneficio a los compatriotas («hermanos hebreos»); tintes religiosos de la medida.

La norma fundacional situada en un pasado remoto se relaciona (punto por punto) con la liberación de la servidumbre de Egipto, y puede que no sea una pura ficción (véase lo que decíamos en § 3.6), pues refleja demasiado fielmente las condiciones del Bronce Tardío y utiliza el término «esclavo hebreo» en el sentido de *ḫabiru*. Pero aunque llegara a imaginarse una normativa de este estilo durante el período formativo de la etnia israelita, en el clima antipalatino que caracterizó a la crisis del siglo XII, luego no se hizo nada con ella. Su recuperación en un caso de emergencia demuestra, sin embargo, que el principio inspirador de la misma había seguido vivo en la conciencia de la población. Y resulta también interesante señalar que la remisión de Sedecías, que tuvo lugar en 590, es estrictamente contemporánea de la legislación ateniense de Solón, que también preveía una «descarga» (*seisáchtheia*) y la consiguiente liberación, de evidente inspiración oriental.

Al comienzo del período inmediatamente posterior a la Cautividad esa emergencia volvió a presentarse a una escala aún mayor, y la legislación utópica de la remisión reapareció otra vez de varias maneras. Reapareció como medida concreta, en tiempos de Nehemías y en medio de una gran presión popular:

> Unos decían: «Nosotros, nuestros hijos y nuestras hijas, somos muchos y tendremos que venderlos [darlos en garantía] por trigo para poder comer y vivir». Otros decían: «Tenemos que empeñar nuestros campos, nuestras viñas y nuestras casas por trigo a causa del hambre». Otros decían: «Hemos tenido que pedir a usura dinero sobre nuestros campos y nuestras viñas para pagar los tributos del rey; nuestra carne es, sin embargo, como la carne de nuestros hermanos, y nuestros hijos son como sus hijos; pero tenemos que sujetar a servidumbre a nuestros hijos y a

> nuestras hijas, y algunas de nuestras hijas lo están ya, sin que tengamos con qué rescatarlas, por estar nuestras tierras y nuestras viñas en poder de otros». (Neh 5:2-5)

Los judíos del siglo V no sabían que estaban utilizando casi al pie de la letra los mismos argumentos de protesta que los campesinos de la Biblos del siglo XIV:

> ¡Se nos han acabado nuestros hijos y nuestras hijas, todas nuestras garantías, a fuerza de dárselos a Yarimuta a cambio de grano para nuestra supervivencia! (LA 74 y otras análogas)

Pero aunque persistía el problema, había cambiado su contexto. volvieron a aparecer, efectivamente, las medidas de carácter legislativo, pero readaptadas a la nueva conciencia grupal y a la nueva situación de mezcla étnica: ahora los beneficiarios son los «hebreos» no en cuanto *ḫabiru*, sino en cuanto «israelitas», y se debe incluso invertir dinero en rescatar a los hebreos que hayan sido convertidos en esclavos en el extranjero, lo cual es una cosa bien distinta de la liberación de los deudores esclavizados en reconocimiento de su estatus de individuos libres prescindiendo de su pertenencia étnica.

En la Judea de la época posterior a la Cautividad el problema de la restitución (sabática o jubilar) de las tierras a sus legítimos propietarios se relacionó con el problema de los derechos de propiedad de las tierras que otrora habían pertenecido a las familias desterradas (que debían conservar sus títulos de propiedad) y a las familias de los que se habían quedado y habían ocupado esas mismas tierras con la aquiescencia (explícita o tácita) de la administración local babilónica. Y se relacionó también con la cuestión de las hijas herederas, que corrían el riesgo de transmitir el patrimonio familiar a otras tribus, transmisión que el jubileo hacía que fuera, al parecer, definitivo (Núm 36:4). Estas correlaciones están poco claras y mal documentadas; pero demuestran que la perspectiva de la recuperación de una normativa basada en los principios tradicionales de la remisión periódica de las deudas suscitó un debate y un conflicto de intereses, inevitables en una sociedad en la que el antiguo tejido gentilicio se hallaba irremediablemente deteriorado.

Los distintos códigos contienen, por lo demás, disposiciones muy poco coherentes. Según el Código de la Alianza (Éx 21:2-6) el «esclavo hebreo» debe ser liberado tras haber servido durante seis años, o sea según ciclos individuales. En el Código Deuteronomista (Deut 15:1-18), el ciclo es único para toda la comunidad y comporta la liberación

(*šĕmiṭṭāh*) de los esclavizados y la devolución de las tierras a las familias. En el Código Sacerdotal (Lev 25:2-17, 23-55), al año sabático para las personas se suma el año jubilar (*yôbēl*) para la devolución (*dĕrôr*, del babilónico *da/urāru*, «liberación») de las tierras.

Es inútil intentar relacionar ahora los edictos de liberación excepcionales que tenemos atestiguados históricamente con la normativa utópica transmitida en el Deuteronomio y en otros códigos posteriores a la Cautividad, para calcular cuántos jubileos no cumplidos hubo entre Sedecías y Nehemías. La legislación no hace más que reafirmar unos principios eticosociales y unas normas consuetudinarias, en virtud de los cuales todos los miembros de la comunidad, libres por su estatus y provistos de tierras familiares, tenían derecho a una salvaguardia de dicho estatus y de tales propiedades frente a los procesos de endeudamiento y de esclavización. La utopía se hizo realidad sólo en contadas ocasiones, bajo la presión de crisis agudas, y sólo para poner de manifiesto aún con mayor claridad el carácter ineludible de los daños que amenazaban al ordenamiento socioeconómico tradicional del país.

5. La legislación matrimonial

En el campo del derecho de familia, la cuestión más controvertida era la de los matrimonios mixtos, vistos siempre con recelo, ya fuera por cuestiones de control del patrimonio familiar, que en caso de muerte prematura del marido administraba la viuda en medio de las sospechas del clan de su esposo, ya fuera por cuestiones de comportamientos extraños: piénsese en la reiterada denigración de la «mujer extranjera» (*'iššāh zārāh*) o «forastera» (*nokrīyāh*) en el libro de los Proverbios. En tiempos de la monarquía, la pluralidad de esposas extranjeras era un privilegio de los reyes: elogiada por éstos como signo de prestigio internacional, pero criticada por los profetas —expresión del talante popular—, como vía para la introducción de cultos idólatras.

En la sociedad israelita (como es habitual en las sociedades tradicionales), las normas matrimoniales se situaban en una línea de equilibrio entre la clausura endogámica (preferible para asegurar la firme posesión del patrimonio familiar) y la apertura exogámica (preferible para ampliar la gama de opciones y asegurar mayores posibilidades en caso de crisis). En condiciones de estabilidad de los asentamientos, la

población corriente y moliente de las aldeas no tenía muchos problemas, tomando a sus esposas entre las familias de la propia aldea o del propio clan, vinculadas todas, por consiguiente, entre sí por relaciones matrimoniales reiteradas a lo largo del tiempo. La preferencia por la elección de primas cruzadas (hijas de los hermanos del padre) es uno de los rasgos más difundidos en el inventario antropológico. Los modelos de conducta empezaron a complicarse cuando la comunidad, en vez de estable y circunscrita, se hizo dispersa y entremezclada de extranjeros. Piénsese en la norma patriarcal (ilustrada por los matrimonios de Isaac y Jacob) de ir en busca de primas cruzadas incluso a lugares bastante alejados, con tal de no tener que casarse con mujeres cananeas o hititas, que vivían en su mismo territorio (Gén 24:3.37; 26:34-35; 27:46-28:1). O piénsese en la norma mosaica (Núm 36:5-12) que obliga a contraer matrimonio dentro de la propia tribu, para no dispersar el patrimonio.

La cuestión estalló como problema vital después de la Cautividad, cuando la fuerte autoidentificación étnica (y la fuerte contraposición a otras etnias), madurada durante el destierro, se complicó con el asentamiento en un territorio multiétnico en el que predominaba, al parecer, una clara tendencia hacia los matrimonios mixtos (o al menos una tolerancia de los mismos). La cerrazón ante este hecho en los ambientes sacerdotales de los repatriados vino motivada no tanto por consideraciones patrimoniales cuanto por consideraciones religiosas, y dicha motivación fue proyectada al pasado, incluso a la época monárquica y premonárquica. Conscientes de la poderosa influencia de las madres en la educación básica de los hijos, los sacerdotes temían que la difusión de los matrimonios mixtos comprometiera irremediablemente la solidez y la exclusividad de la fe y del culto de Yavé.

Los matrimonios mixtos fueron etiquetados, pues, de actos de contaminación (véase más abajo): como uniones con elementos inaceptables no sólo por su fe religiosa, sino también porque esta diferencia comportaba prácticas cultuales consideradas inmorales y pervertidas. La prohibición de buscar esposas extranjeras para los hijos y de dar a las propias hijas maridos extranjeros se afirmó, pues, de un modo cada vez más generalizado. No faltaron posturas distintas, y la historia de la moabita Rut, la esposa perfecta, que llegó a ser la bisabuela de David, demuestra que había quien pensaba que una mujer extranjera podía ser aceptada de manera positiva, siempre que se comportara de modo irreprochable según las costumbres israelitas y mostrase afecto y respeto por la familia de adopción. En otras ocasiones, en cambio, prevalece la

norma estricta y general de no emparentar con los moabitas (Deut 23:4; Neh 13:1-2), y se cuentan historias (bastante menos poéticas que la de Rut) sobre el carácter inmoral de las relaciones con mujeres moabitas (Núm 25:1 las califica de *zĕnôt*, «fornicación», véase Núm 31:15-18 y Deut 23:4).

La legislación deuteronomista, evidentemente posterior en este punto a la Cautividad, es ya muy clara al respecto:

> No harás pactos con ellas [las naciones extranjeras], ni les harás gracia. No contraigas matrimonios con ellas, no des tus hijas a sus hijos ni tomes sus hijas para tus hijos, porque ellas desviarían a sus hijos de en pos de mí y los arrastrarían a servir a otros dioses, y la ira de Yavé se encendería contra vosotros y os destruiría prontamente. (Deut 7:2-4)

Pero la práctica de los matrimonios mixtos continuó y el debate fue aumentando. Por un lado, la postura sacerdotal propugnaba incluso el repudio de las esposas extranjeras, pero por otro, se levantaron voces a favor de una valoración más humana y más atenta a los valores de la piedad y del amor. Malaquías, ardiente crítico de la postura de clausura preconizada por los sacerdotes («¿No tenemos todos un Padre? ¿No nos ha criado a todos un Dios?», 2:10), se muestra sensible a la incomodidad moral y a la tragedia afectiva del repudio de la esposa —sin diferenciar entre israelita o extranjera—, con la que se ha establecido un pacto, con la que se ha convivido, y con la que se han engendrado hijos:

> Porque Yavé es testigo entre tú y la esposa de tu juventud, a la que tú traicionaste, siendo así que ella era tu compañera y la mujer de tu alianza. ¿No ha hecho él un solo ser, que tiene carne y espíritu? Y este uno ¿qué busca? ¡Una posteridad dada por Dios! Guardad, pues, vuestro espíritu: no traiciones a la esposa de tu juventud. Pues yo odio el repudio, dice Yavé, dios de Israel. (Mal 2:14-16)

Como la gente seguía contrayendo matrimonios mixtos, los dirigentes sacerdotales tomaron la decisión final del repudio de todas las esposas extranjeras y de los hijos nacidos de esas uniones contaminantes (Esd 9-10; véase asimismo Neh 13:23-30). La escena terrible del pueblo reunido, todos de pie bajo la lluvia, llorando y temblando al escuchar las nuevas disposiciones, refleja implícitamente justo lo que Malaquías tanto había temido:

> Habéis prevaricado tomando mujeres extrañas, añadiendo prevaricaciones a la iniquidad de Israel. Dad ahora gloria a Yavé, el Dios de vuestros padres, y cumplid su voluntad. Apartaos de los pueblos de esta tierra y de las mujeres extrañas. (Esd 10:10-11)

Los culpables, poco más de un centenar (75 por 100 laicos, 25 por 100 sacerdotes o criados del templo), se autodenunciaron y procedieron a echar de casa a sus compañeras «y a los nacidos de ellas» (10:3.44), con tal de seguir siendo miembros de una comunidad que se había convertido en un grupo cerrado no sólo por motivos de religión, sino también de raza.

6. La identificación por las normas de conducta

En la iconografía imperial (desde la egipcia hasta la asiria y la persa), los diversos pueblos sometidos son representados con rasgos distintivos, relacionados con su vestimenta y su peinado. En los relieves asirios, que son los más precisos, se puede distinguir a un judío/israelita de un filisteo, de un sirio y de un árabe. En la «babel» de la Cautividad, los judíos se reconocían a primera vista por esos rasgos externos. Pero el verdadero reconocimiento se basaba en unos elementos acaso menos evidentes, pero más esenciales: hábitos culinarios, circuncisión, observancia del sábado (y de las fiestas anuales) y particularidades del culto religioso y funerario. Todos estos elementos adquirieron durante la Cautividad una importancia mayor como medios de autoidentificación nacional, al haber desaparecido la autonomía política nacional. También en negativo, la condena de ciertas cosas que «no se hacen en Israel» (Jue 19:30; 2 Sam 13:12) sirve para definir la frontera invisible (tan importante en una situación de mezcla multiétnica) que crea la distinta valoración ética de las conductas, y que en líneas generales nos distingue a nosotros, los buenos y los que tenemos razón, de los otros, inmorales y descarriados.

La circuncisión, aunque no era exclusiva de los hebreos, era considerada un signo explícito de la aceptación de la fidelidad a Yavé. El mito fundacional se remonta a la alianza de Abraham (Gén 17:10-14), quizá como reconocimiento de una difusión bastante amplia, incluso extraisraelita, de esta práctica. Varios pasajes incluyen entre los circuncisos a los pueblos transjordanos, a los árabes y a los egipcios. Pero entre estos otros pueblos, la circuncisión es un signo externo, carente

del valor religioso que se considera exclusivo de los israelitas, circuncidados no sólo en la carne, sino también en el corazón (Jer 9:24-25; véase Deut 10:16; 30:6). Por otra parte, la circuncisión es necesaria y suficiente para la cohabitación con personas de procedencia extraña, como los siervos y residentes extranjeros (Éx 12:43-48), y según una línea de pensamiento más abierta, podría serlo también para las uniones matrimoniales, como vemos en la historia de Dina y Siquem (Gén 34). Fue durante la Cautividad cuando este hábito se convirtió en signo distintivo (babilonios, elamitas y persas no estaban circuncidados) y fue cargado con un simbolismo religioso que aseguró su pervivencia, en contraposición con el progresivo abandono de esta práctica entre otros pueblos.

Igualmente esencial llegaría a ser la observancia del sábado, distintivo no sólo por la diferente división del calendario respecto a otros pueblos, sino sobre todo por la rigidez de la prohibición de realizar cualquier actividad laboral (*šabbāt* es la «pausa/parada» de toda actividad). El sábado, cuya fundación mítica se remonta incluso a la creación del mundo (Gén 2:2-3; véase Éx 20:11) y que se relaciona (por la elección del número siete) con expresiones lingüísticas tradicionales («durante seis días..., pero al séptimo...»), fue adoptado en Israel indudablemente en fecha muy antigua (está ya en el Decálogo y en el Código de la Alianza). Quizá sufriera durante la Cautividad la influencia del calendario babilónico, que a menudo consideraba los cuartos de luna (días 7, 14, 21, y 28 del mes lunar) días nefastos para el desempeño de cualquier actividad. Pero desde luego el valor del sábado pretendía ser no sólo negativo (prohibición de realizar cualquier actividad), sino sobre todo positivo, en sentido social (derecho al descanso, incluso para los siervos, después de una semana de trabajo) y religioso (tiempo que debía dedicarse a Yavé). En cualquier caso, durante la Cautividad su valor aumentó por el hecho de ser la única fiesta que se podía celebrar normalmente incluso a falta de un santuario de referencia: fue entonces cuando se convirtió en signo distintivo de carácter religioso, además de representar la consecución del merecido descanso.

Su observancia estricta chocaba con los intereses económicos y profesionales, e incluso con las necesidades de aprovisionamiento y a veces de defensa. No faltan en los profetas los halagos ni las invectivas:

> Cuando te abstengas de caminar el sábado y de ocuparte en tus negocios en mi día santo, y llames al sábado delicioso, y venerable al (día)

santo de Yavé, y le honres no haciendo tus viajes, ni arreglando tu negocio ni hablando de él, entonces te gozarás en Yavé (3 Is 58:13-14)

Oíd la palabra de Yavé vosotros, reyes de Judá, y los de todo Judá y todos los habitantes de Jerusalén, que entráis por estas puertas. Así dice Yavé: Guardaos, por vuestra vida, de llevar cargas en día de sábado y de introducirlas por las puertas de Jerusalén. No saquéis tampoco cargas de vuestras casas en día de sábado ni hagáis labor alguna, mas santificad el día del sábado, como se lo mandé a vuestros padres. (Jer 17:20-22)

Nehemías hace cerrar las puertas de la ciudad para obligar a respetar el sábado (13:14-22); y en el relato que enmarca la legislación sacerdotal, la no observancia del sábado está castigada con la lapidación (Núm 15:32-36; Éx 31:14-15; 35:2-3).

Las fiestas anuales también sufrieron una evolución ligada a la historia de la Cautividad y del regreso. En época antigua, el Código de la Alianza preveía tres fiestas de carácter agrícola, con peregrinación/reunión (*ḥag*) de la población a/en los santuarios: una fiesta de los ázimos (*maṣṣôt*), una fiesta de las siega de los cereales (*qāṣîr*), y una fiesta de la recogida de la fruta (*'āsîf*), integradas en el calendario cananeo, que empezaba el año en otoño. En el Deuteronomio, la fiesta de primavera es llamada pascua (*pesaḥ*) y relacionada con la salida de Egipto, la fiesta de la siega es llamada de las «semanas» (*šābū'ôt*), y la de la recogida de los frutos es llamada de los «tabernáculos» o «tiendas» (*sukkôt*). Con la Cautividad y la adopción del calendario babilónico (cuyo principio de año coincide con el equinoccio de primavera), las tres fiestas caían una en el plenilunio del primer mes (la Pascua, seguida de una semana de ázimos), otra cincuenta días después (las Semanas), y otra en el plenilunio del séptimo mes (los Tabernáculos). Evidentemente, con el regreso a Judea las tres grandes fiestas (de tipo *ḥag*) serían centralizadas en Jerusalén. Otras fiestas, de importancia primordial para el judaísmo, serían introducidas sólo con posterioridad: la Expiación (*kippurîm*), la Dedicación (*hănukkāh*), y las Suertes (*pûrîm*).

7. Pureza y contaminación

Las normas de alimentación y de culto merecen un capítulo aparte, por cuanto se centran en el concepto de contaminación, impureza (*ṭū-*

mĕ'āh, adj. *ṭāmē'*), relacionado de manera no precisamente unívoca con el concepto de santidad (*qōdeš*). El criterio básico es, al parecer, la necesidad de mantener diferenciados y separados, elementos distintos: la contaminación (como en el caso de la simple suciedad) es la adhesión impropia de una materia extraña o que se ha vuelto extraña. La cuestión de los tabúes alimentarios puede parecer banal, pero resulta muy significativa, porque responde al intento de organizar hábitos culinarios en un sistema general provisto de sentido, o al menos dotado de principios de referencia común. Las reglas más conocidas de matanza de los animales o de cocción de las carnes tienen que ver con la prohibición de cocer el cordero en la leche de su madre (Deut 14:21; Éx 23:19; 34:26), y de tocar carne no depurada de su sangre (Deut 12:16): intervienen evidentemente criterios complejos, que van desde la oposición material sólido/líquido, a la oposición moral vida/muerte.

La compleja taxonomía de los animales comestibles o no comestibles tiene que ver con la presencia (considerada negativa) de elementos que por principio deberían estar separados. Así, por ejemplo, los rumiantes son comestibles si tienen la pezuña partida y hendida (respondiendo así a la imagen ideal de rumiante), pero son impuros los rumiantes de pezuña unida, como el camello, o los no rumiantes de pezuña partida, como el puerco (Lev 11:3-8; Deut. 14:3-8), los peces típicos con aletas y escamas son comestibles, pero los animales semejantes a los peces, pero sin aletas ni escamas son impuros (Lev 11:9-12; Deut 14:9-10), las aves típicas de dos patas son (por lo general) comestibles, pero los volátiles de cuatro patas son impuros, excepto los saltamontes (Lev 11:20-23), los cuadrúpedos normalmente andan con el vientre separado de la tierra, pero si se arrastran por el suelo, son impuros (Lev 11:29-30.41-42), etcétera. En el ámbito de la agricultura, algunas normas o costumbres técnicas se interpretan como si hubieran sido dictadas en el ámbito de los criterios de pureza/contaminación: así, la prohibición de unir en un mismo yugo a un buey y a un asno (Deut 22:10), o la prohibición de cultivar plantas distintas en un mismo campo (Deut 22:9). Y en el terreno de la indumentaria, se considera un acto de contaminación el hecho de que un hombre se ponga vestidos de mujer o una mujer ropas de hombre (Deut 22:5), prohibiéndose incluso los tejidos mixtos, mitad de lana y mitad de lino (Deut 22:11).

Principios o ideas análogas rigen las normas de pureza no ya en el terreno alimentario, sino fisiológico: el contacto con líquidos internos del cuerpo (esperma, sangre, saliva) contamina, y esto vale tanto para

las efusiones normales, como para aquellas de carácter morboso, y para todo el ámbito de las prácticas sexuales (tanto lícitas como ilícitas). Normas higiénicas dictadas por la experiencia (contacto con cadáveres, con enfermedades contagiosas) se convierten en tabúes rituales: quien toca una cosa impura se vuelve impuro (acaso sólo «hasta el anochecer»). Las precauciones contra el contagio de la lepra (Lev 13-14) y de otras enfermedades cutáneas se sitúan en el mismo plano que las que se toman contra impurezas totalmente imaginarias, de carácter clasificatorio. Entre todos los líquidos, sólo el agua no contamina, sino que purifica, por tanto la purificación se produce por medio de repetidos lavados de la persona, de sus vestidos, o de cualquier cosa que haya tenido que ver con el contagio o se haya visto expuesta a él.

Lo que es tabú para los hombres puede, en cambio, ser destinado de manera positiva a la divinidad: está prohibido beber sangre (Lev 7:26), pero la sangre es derramada en el altar (Lev 1:5; 7:2); está prohibido comer sebo (Lev 7:22-25), pero la grasa es quemada en el altar (Lev 3:3-5; 7:3-5). Y con esto se introduce el gran criterio de separación entre la esfera humana y la esfera divina. La esfera divina es, desde luego, positiva en sí, pero no puede ser objeto de un contacto cualquiera (incluso visual, a distancia): el hombre quedaría contaminado. En cuanto contaminante, lo sagrado está relacionado más con lo impuro que con lo puro. Entre la esfera de lo sagrado y la normalidad humana, se interpone el clero sacerdotal, que salva al hombre del contacto con lo sagrado (Núm 18:1-7), y debe someterse a una investidura solemne (Lev 8:9), y a procedimientos de pureza todavía más rígidos (Lev 21), que afectan al ejercicio del culto, pero también a la selección de los sacerdotes: las imperfecciones físicas, ya sean congénitas o sobrevenidas (por ejemplo, fracturas óseas, Lev 21:19) excluyen al individuo del sacerdocio, y los pecados, ya sean propios o de familiares, comportan penas tremendas (Lev 21:9).

La gestión de los criterios de pureza, de las normas de exclusión y de castigo, y de los procedimientos de vuelta a la normalidad, constituyen para los sacerdotes un instrumento de control de toda la comunidad sumamente poderoso. No es una casualidad que las normas relativas a la contaminación y la santidad aumenten en volumen, en detalle y en severidad durante la época inmediatamente posterior a la Cautividad, cuando la comunidad, carente de una autoridad civil fuerte, se rige con el fin de alcanzar una mayor cohesión por todo lo que rodea al templo y al Dios vengativo e inaccesible que mora en él.

8. Proselitismo o exclusivismo

Una vez de vuelta del destierro, puros y atentísimos a no contaminarse, los repatriados se encontraron en un país —Palestina— que estaba profusamente contagiado por gentes, por conductas, por divinidades y por cultos impuros. Los pueblos eran idólatras y en su conducta no observaban las reglas de pureza. Los cultos cananeos comportaban escandalosos ritos de la fertilidad, con prácticas sexuales abominables (la prostitución sagrada, tanto masculina como femenina) y con sacrificios de recién nacidos (el llamado *mōlek*, que se practicaba en el *tōfet*). La atención a los difuntos comportaba peligrosos contactos con el mundo de la muerte. El acceso directo a la divinidad por medio de nigromantes, de prácticas de posesión, de la adivinación, estaba prohibidísimo en sus principios básicos (Éx 22:17; Lev 20:6, etc.) y era reprobable en las formas en las que se explicaba. La propia representación icónica de la divinidad transformaba en objeto material (obra de la mano del hombre) lo que obligatoriamente debía ser una entidad inaccesible e incognoscible. El contagio estaba tan difundido que la propia tierra debía considerarse contaminada.

Era preciso llevar a cabo una purificación generalizada, por medio de la guerra santa y del *ḥērem*: todos los pueblos extranjeros debían ser eliminados, todos los cultos idólatras debían ser erradicados. Las «reglas de la guerra» del Deuteronomio expresan claramente la diferencia entre guerras exteriores, a las que se aplica un criterio de matanzas selectivas, común a todo el Oriente antiguo, y las guerras de Canaán, que comportan la matanza generalizada:

> Cuando te acercares a una ciudad para atacarla, le brindarás la paz. Si la acepta y te abre, la gente de ella será hecha tributaria y te servirá. Si en vez de hacer paces contigo quiere la guerra, la sitiarás; y cuando Yavé, tu Dios, la pusiere en tus manos, pasarás a todos los varones al filo de la espada, pero las mujeres, los niños y los ganados y cuanto haya en la ciudad, todo su botín, lo tomarás para ti y podrás comer los despojos de tus enemigos, que Yavé, tu Dios, te da. Así harás con todas las ciudades situadas lejos de ti, que no sean de las ciudades de estas gentes. Pero en las ciudades de las gentes que Yavé, tu Dios, te da por heredad, no dejarás con vida a nada de cuanto respira; darás al anatema esos pueblos, a los jeteos, amorreros, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos, como Yavé, tu Dios, te lo ha mandado, para que no aprendáis a imitar las abominaciones a que esas gentes se entregan

para con sus dioses, y no pequéis contra Yavé, vuestro Dios. (Deut 20:10-18)

En la práctica, como hemos visto (§§ 14.2-4), la eliminación radical se aplicó «historiográficamente» a pueblos imaginarios, mientras que los reales subsistieron junto a la comunidad judaica e incluso dentro de ella. La propia erradicación de los cultos cananeos (la destrucción de los *bāmôt* con sus *'ăšērôt*) fue reescrita como una historia de reiterados intentos fallidos y de una persistencia a la que por desgracia no se lograba poner fin.

Con los pueblos adyacentes se llegaron a definir unas relaciones de absoluta exclusión, o bien de aceptación parcial (siempre y cuando fueran satisfechos ciertos requisitos mínimos, relativos a la aceptación del yaveísmo). Con los residentes no israelitas, las relaciones eran necesarias para la propia estructura de la sociedad. Había extranjeros de paso, o incluso establecidos de forma fija, como los mercaderes fenicios (Neh 13:15-16), económicamente fuertes, a los cuales se reconocía un estatuto aparte, siempre y cuando no contaminaran con prácticas demasiado alejadas de las reglas de la comunidad judaica. Pero había también forasteros bien integrados, aunque socialmente marginados y económicamente subordinados, de cuyo trabajo no se podía prescindir. Se utilizó la categoría del *gēr*, «residente (extranjero)», de condición libre (distinto, por consiguiente, del esclavo extranjero), pero desarraigado, de origen extraño, pero integrado a través de la actividad laboral en una unidad familiar israelita. Análogo es el estatus del *tôšab*, «residente», a menudo en hendíadis *gēr wĕtôšab*: parece un término más genérico, pero esencialmente es sinónimo del otro. El problema de su integración es recurrente, y tiende a concedérseles cierto grado de asimilación: por ejemplo, pueden celebrar la Pascua si están circuncidados (Éx 12:48-49), y también pueden ofrecer sacrificios. Se recuerdan los tiempos en los que Abraham había sido *gēr* en Hebrón (Gén 23:4), Moisés en Madián (Éx 2:22), e Israel entero había sido *gēr* en Egipto (Éx 22:20, 23:9; Deut 10:19, 23:8; 24:18, etc.), para inducir al pueblo a una razonable benevolencia. Si bien no pueden tener tierras en propiedad, se les consiente recoger los restos de la cosecha (Lev 19:9-10, 23:22; Deut 24:19-21; y véase la historia de Rut), siendo asociados con las viudas y los huérfanos como categoría necesitada de acciones caritativas y de protección:

> (Yavé) hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero (*gēr*), le alimenta y le viste. Amad también vosotros al extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto. (Deut 10:18-19)

Llega a considerarse o incluso a desearse su asimilación completa , especialmente en la visión de Ezequiel del Israel futuro, en el que los residentes extranjeros tienen acceso a la propiedad inmobiliaria:

> Partiréis esta tierra entre vosotros, según las tribus de Israel, y echaréis suertes sobre ella para heredad (*nāḥălāh*) vuestra y de los extranjeros (*gērîm*) que entre vosotros peregrinan [residen] y entre vosotros han engendrado hijos, pues los tendréis como naturales entre los hijos de Israel, y entrarán en suerte con vosotros para heredarse entre las tribus de Israel. En la tribu en que peregrinare [residiere] el extranjero, en ella le daréis su heredad, dice el Señor, Yavé. (Ez 47:21-23)

En un plano más estrictamente religioso, también el Deutero Isaías se declara abierto a la admisión —para mayor gloria de Dios y ensanchamiento de sus dominios— no sólo de «residentes» (*gēr*), sino también de «enemigos/extraños» (*nokrî*) y de «gentes/naciones» (*gôy*) (2 Is 42:1-6; 45:14-17.20-25; 49:6; 55:3-5; 3 Is 60).

La perspectiva de equiparación se integra, junto con la problemática de los matrimonios mixtos, en la opción estratégica más general a la que se enfrentaba la comunidad judaica: opción de clausura total o de asimilación, de religión exclusiva o de proselitismo (*gēr* será traducido *prosēlytos* en los LXX). Un par de generaciones después de Ezequiel, el Trito Isaías se erige en paladín del proselitismo: hasta los extranjeros acuden al templo de Jerusalén (3 Is 56:7-19) y contribuyen a su construcción (3 Is 56:10). Extranjeros y eunucos son acogidos con demostraciones de gran afecto (3 Is 56:3-7). La opción estratégica, que hundía sus raíces en la experiencia de la Cautividad y del retorno, se transmitirá al judaísmo y al cristianismo. Si bien fue la estrategia más realista y más política de la clausura la que resultó vencedora a medio plazo, la estrategia de la apertura universal, más ambiciosa y utópica, ha dejado mensajes de alto y perenne valor espiritual:

> Te daré por magistrado la paz (*šālôm*),
> y por soberano la justicia (*ṣĕdāqāh*).
> No se hablará ya más de violencia en tu tierra,
> de saqueo y de ruina en tu territorio. (3 Is 60:17-18)

De sus espadas harán azadas,
y de sus lanzas hoces;
no alzará espada gente contra gente,
ni se adiestrarán ya para la guerra.
Sentarase cada uno bajo su parra y bajo su higuera,
y nadie los aterrorizará,
porque lo dice la boca de Yavé de los Ejércitos. (Mi 4:3-4)

EPÍLOGO

Capítulo 19

HISTORIA LOCAL Y VALORES UNIVERSALES

1. El panorama del siglo IV; el segundo templo y la Diáspora

Del mismo modo que era difícil indicar una fecha de comienzo para esta «historia antigua de Israel», también lo es señalar una fecha final. Esta historia no se halla comprendida entre dos fechas, entre dos acontecimientos, sino entre dos procesos que tuvieron una determinada duración. El proceso de la llamada etnogénesis arranca con la invasión de los «pueblos del mar» en torno al 1180 y se prolonga durante un par de siglos, pero por otro lado hunde sus raíces en las condiciones socioeconómicas y políticas del Bronce Tardío. La elección de los comienzos del siglo XII como punto crucial de inflexión y de fundación no sólo de los reinos de Judá e Israel, sino de todas las formaciones políticas del Levante de la primera Edad del Hierro, parece, por consiguiente, razonable y además es compartida por muchos.

La elección de los comienzos del siglo IV —digamos el año 398, como fecha simbólica— para la conclusión de nuestra historia exige una aclaración mayor. La misión de Esdras (datable precisamente, aunque con ciertas dificultades, en 398) se presta a marcar un nuevo punto de inflexión, el inicio del judaísmo. La conclusión de la elaboración de la Ley, el fin del profetismo, el fin de la historiografía deuteronomista, la asunción del poder por parte del clero sacerdotal de Jerusalén, o la autoidentificación nacional de matriz religiosa más que política, son fenómenos relacionados entre sí y que se desarrollan y continúan al menos hasta la destrucción del «segundo» templo en 71 d. C. Este otro medio milenio de historia merecería a todas luces otro libro, otro enfoque, y otro autor. Es un período centrado en la relación

entre Templo y Diáspora, y es completamente distinto del período de autonomía monárquica de la época que lo precede. Y dicho sea de paso, la promesa que hace Dios a Abraham de multiplicar extraordinariamente el pueblo de Israel y de propagarlo por toda la tierra, se realizó no ya en la victoria y en la independencia, como imaginó el que formuló esa promesa, sino justo al contrario, a raíz de la derrota, de la dispersión y del sometimiento imperial. Todo el fermento de elaboración ideológica que caracteriza a la época persa y que desembocará en el judaísmo, deriva en gran parte de la larga coyuntura de dominación imperial (empezando por la asiria), de deportaciones y de (intentos de) deculturación política.

¿No habría sido entonces más sencillo y más correcto situar el límite último de nuestro libro en los setenta años de la Cautividad de Babilonia, dejando que toda la primera parte del período inmediatamente posterior al destierro enlazase con lo que vendría después, y no con lo que hubo antes, adoptando, por tanto, la periodización tradicional de primer templo y segundo templo? No me ha parecido aceptable por motivos tanto históricos como fundamentalmente historiográficos. Toda la elaboración ideológica de época persa tiene un carácter retrospectivo, hace referencia a acontecimientos pretéritos y al mismo tiempo los fundamenta otorgándoles un significado, significado añadido, sí, pero que se ha convertido en parte integrante e irrenunciable de esos acontecimientos.

Suponiendo que sea legítimo y hasta necesario hacer empezar la historia del judaísmo en la Cautividad, igualmente legítimo y necesario es concluir la peripecia histórica del Israel antiguo con la reelaboración ideológica posterior a la Cautividad. Como un Jano bifronte, esa reelaboración mira hacia delante y hacia atrás, y es parte integrante y esencial tanto de cuanto la precede como de cuanto la sigue.

2. Los grandes hitos

Los hitos historiográficos que hemos escogido por considerarlos especialmente idóneos para parcelar la historia de Israel deben cotejarse con otros hitos más generales de la historia antigua del Oriente Próximo. Es probable que la periodización escogida para Israel sea tanto más correcta cuanto más se adecue a las divisiones generales que caracterizan a toda la zona dentro de la cual tuvo lugar ese episodio en particular. La historia en general, y la antigua en particular, se caracte-

riza por ese tipo de hitos, que asumen una visibilidad (incluso arqueológica) concreta en los aspectos de crisis demográfica y de número y tipo de asentamientos, así como en las innovaciones técnicas, pero que comportan también y sobre todo aspectos que afectan al reordenamiento socioeconómico y sociopolítico y a los cambios culturales. Son fases de crisis que separan períodos —incluso largos— de transformación más uniforme y progresiva, de crecimiento lento, pero seguro del patrimonio demográfico y de los recursos económicos, de mayor estabilidad espacial de las comunidades humanas, y de relaciones relativamente menos traumáticas entre los grupos sociales y entre los individuos.

El primer hito es claro y notorio, es el que pone fin a la sociedad siropalestina del Bronce Tardío a comienzos del siglo XII. Dicho punto de inflexión que, según hemos visto (§ 2.1), puede analizarse en diversos componentes, ideológicos y materiales, se extiende a toda la cuenca del Mediterráneo oriental y a buena parte del Oriente Próximo, y es lo bastante importante como para marcar el paso de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro: dos fases que —más allá de la denominación tecnológica decimonónica— se configuran de manera netamente distinta. La existencia de esa cesura es aceptada por todos: no existe manual de historia del Oriente antiguo que no la utilice a la hora de articularse en partes distintas. Para Israel marca el comienzo de nuestra historia normal: la llamada etnogénesis de Israel se sitúa precisamente en la salida de esa crisis y en paralelo con otras etnogénesis análogas de los pueblos circunvecinos.

La segunda divisoria, que cierra la trayectoria de la historia normal, no es señalada de forma tan habitual en los manuales de historia de Oriente. La crisis del siglo VI queda como ensombrecida por el hecho de que los acontecimientos de aquella época se siguen habitualmente a través de un hilo conductor político, con la sucesión (según la teoría de la *translatio imperii*, que data ya de la Antigüedad) de Asiria por Babilonia , y luego de Babilonia por Persia. Y, sin embargo, bastaría examinar (como se hace habitualmente en situaciones protohistóricas como la de la división anterior) el panorama de la demografía y los asentamientos, para ver inmediatamente la señal de una época de crisis, cuando no de verdadero colapso. El elemento desencadenante fue distinto del de la crisis anterior (deportaciones en vez de invasiones), pero los niveles de sufrimiento humano, si se pudieran cuantificar, debieron de ser similares o probablemente mayores. El colapso demográfico y la crisis de los asentamientos no son sólo un indicio de una cosa distinta, sino que son ya de por sí fenómenos históricos de indu-

dable importancia. En el caso del siglo VI, van acompañados de una completa reestructuración de las relaciones sociopolíticas y de las concepciones religiosas y culturales, que hacen de ese momento un equivalente idóneo de la crisis final de la Edad del Bronce. He utilizado (§ 10.1) el concepto de «época axial» para referirme al conjunto de innovaciones en el terreno religioso y político que marca dicho hito.

El punto de inflexión inicial había sido eficaz sobre todo en los ámbitos de la innovación tecnológica, de la disposición de los asentamientos, y de la configuración etnopolítica: y de hecho había dado lugar a la llamada etnogénesis y a la subsiguiente historia normal. El límite final, en cambio, tuvo eficacia sobre todo en el ámbito ideológico; y, por ende, dio lugar a la puesta a punto del monoteísmo ético, de la revisión historiográfica, de la Ley y de los Profetas, en una palabra de la «historia inventada». El contexto histórico más general del Oriente Próximo parece dar así fuerza y verosimilitud a la periodización y a la caracterización que hemos adoptado para el Israel antiguo.

3. El debate historiográfico

No sería posible ni apropiado aquí revisar toda la labor historiográfica que se ha desarrollado en particular durante el último siglo de estudios sobre la historia antigua de Israel. Un examen de las diversas tendencias o aunque sólo sea de las posturas sostenidas en la actualidad requeriría otro libro entero. Y por otra parte ya se ha intentado en varias ocasiones llevar a cabo semejante labor. Pero conviene, cuando menos, sugerir que el concepto de «Jano bifronte» puede contribuir a resolver, al menos hasta cierto punto, la situación de *impasse* historiográfico que ha venido creándose desde que han tomado forma y fuerza las corrientes más críticas.

Por un lado, el enfoque tradicional, no queriendo o no pudiendo renunciar a considerar la reelaboración histórica llevada a cabo por la élite intelectual judaica de la Cautividad o de la época inmediatamente posterior a ella la clave de lectura integrada e irrenunciable de los acontecimientos históricos anteriores al exilio, ha acabado negando de hecho la esencia misma (aunque no los detalles técnicos) del enfoque crítico moderno. Todas las historias tradicionales del Israel antiguo adoptan (como señalábamos ya en el Prefacio) el hilo conductor «bíblico», aun pretendiendo o haciendo ver que dan cabida a los resultados de la crítica histórica. Todas tendrán, pues, un capítulo dedicado a los pa-

triarcas, acaso para negar su historicidad, pero sin ser capaces de renunciar a situar una época patriarcal (legendaria o histórica) al comienzo de la historia de Israel. Todas tendrán un capítulo dedicado al Éxodo y a Moisés, acaso para afirmar su carácter tardío, pero sin dar el paso definitivo de trasladar ese análisis a la época a la que pertenece. Todas tendrán evidentemente un capítulo dedicado a la conquista, acaso para debatir sus modalidades a la luz de la arqueología. Y todas tendrán una época de los jueces y una época de la monarquía unida. Así pues, dando cabida y haciendo propios de ese modo todos los temas de la reelaboración historiográfica de época persa, como si fueran los únicos capaces de dar sentido a los acontecimientos históricos anteriores, el enfoque tradicional no acepta la lección más profunda que supone la crítica histórica.

Por otro lado, el enfoque crítico más reciente, especialmente a raíz del descubrimiento del carácter utópico y retrospectivo de la monarquía unida, se niega rotundamente a aceptar como fuentes auténticas las reelaboraciones tardías, y acaba quedándose con una historia del Israel anterior a la Cautividad tan pobre que nos obliga a preguntarnos si realmente es posible escribir una historia del Israel antiguo. Si lo sucedido en los pequeños reinos de Judá e Israel no tiene más valor ni cuenta con más documentación que lo sucedido en los reinos contemporáneos de Karkemish o de Hamat, de Sidón o de Moab y Gaza, lo único que cabe hacer es escribir una historia de la Siria-Palestina de la Edad del Hierro II, carente de interés para todo el mundo excepto para los especialistas y los historiadores profesionales. Quien propone semejante solución, parece no tener debidamente en cuenta el hecho de que las proyecciones al pasado de época tardía dan por regla general un barniz ideológico moderno a un material antiguo. Aun dando por descontado que su utilización más obvia y más segura es la de reconstruir las ideologías de sus autores, al historiador sigue incumbiéndole la tarea de indagar si en ellas sigue habiendo informaciones antiguas, cuántas son éstas, a través de qué canales se llevó a cabo su transmisión y su reelaboración, y qué deformaciones comportó semejante operación.

Cuanto mayor sea la distancia temporal entre un hecho y su reelaboración histórica, mayor será la necesidad de indagar y de identificar los eventuales canales de comunicación entre uno y otra, y de llevar a cabo una investigación caso por caso. Puede ser que en algunos casos (o tal vez en muchos) esa investigación obtenga unos resultados negativos, descubriéndose que el suceso en cuestión no existió nunca, que es una pura invención, o que ha sido deformado hasta tal punto que pue-

de considerarse fundamentalmente equívoco. Pero en otros casos cabe la posibilidad de encontrar una relación auténtica, de conseguir reconocer —como en un palimpsesto— el acontecimiento antiguo por debajo del recreado, y la ideología originaria por debajo de la del autor de la reelaboración. Esa operación, difícil, pero necesaria, forma parte del oficio del historiador.

4. Del acontecimiento banal a la elaboración significativa

Planteado de este modo, el análisis histórico sólo puede dar lugar a una reconstrucción bipartita, como podemos apreciar en la división del presente volumen en dos partes. Esas dos partes —la historia normal y la historia inventada— deben leerse una en función de otra. El error (si se me permite utilizar esta expresión) de los tradicionalistas está en querer cargar la historia normal con todos los valores ideológicos pertenecientes a la reelaboración posterior, haciéndola por tanto bastante anormal, anacrónica y única. Y a su vez, el error o el límite de los innovadores está en no darse cuenta de cuán directamente hunde sus raíces en los acontecimientos anteriores la reelaboración posterior, haciendo así de la primera historia algo inesperado y de la segunda algo insignificante.

La ambición legítima y obligatoria del historiador es la de sacar a la luz la relación que existe entre una y otra parte, dando vida a una trayectoria histórica provista globalmente de sentido. La historia normal no carece de valores ideológicos, del mismo modo que la historia inventada no carece de hechos reales y de referencias auténticas. Por un lado, la duración casi milenaria de toda la trayectoria comporta la necesidad de evidenciar los cambios incluso radicales que pueden haberse producido a lo largo del tiempo: diferenciar, pues, entre sí el horizonte del Bronce Tardío, el de la primera Edad del Hierro, el de los reinos levantinos independientes de la segunda Edad del Hierro, el de la intromisión imperial con sus contragolpes y resistencias en el ámbito local, el de la dominación y la dispersión, y el de la reconstrucción a partir de nuevas bases y con nuevos valores. Por otro lado, también es verdad que se identifican algunos filones dotados de una resistencia tenaz a lo largo del tiempo, desde la huella dejada por la ideología faraónica y la crisis social del Bronce Tardío hasta las elaboraciones sacerdotales más tardías.

A los dos escenarios de la historia normal y la historia inventada se superpone así un tercer escenario, que es el de la reconstrucción histórica moderna, que introduce necesariamente sus aportaciones en cuanto enfoque metodológico (desde la crítica de las fuentes hasta el sentido más global del devenir histórico), de informaciones añadidas (arqueológicas y epigráficas) de las que no disponían los autores de las reelaboraciones antiguas, de intereses temáticos (por ejemplo tecnológicos, demográficos, antropológicos, etc.) que no estaban presentes a la atención de los propios protagonistas de los hechos del pasado. Ese tercer escenario es inevitable y normal en toda operación historiográfica, sea cual sea al asunto que se haya elegido tratar, y condiciona el producto histórico presentado al final. Este libro ha sido escrito en los años 2001-2002, por un autor nacido en 1939 y cuya metodología histórica se formó en los años 1965-1975. Y sería distinto si esas fechas se corrieran hacia delante o hacia atrás cinco o diez años.

Pero el libro sería diferente sobre todo si su argumento no dijera algo no sólo a su autor, sino al público al que va dirigido. Algo que tiene que ver con problemas fundamentales para la conciencia individual y para la comunidad internacional: los problemas de la convivencia política, de la tolerancia religiosa, de la interacción étnica, de las opciones socioeconómicas y de las tradiciones culturales. Algo que es distinto de lo que ese mismo argumento significaba hace diez o hace cien años (y que significará dentro de diez o dentro de cien años), y que, sin embargo, se integra en una experiencia continua, que debería ser (que debe ser) también objeto de un análisis histórico. El libro alude, pues, aquí y allá —como el que no quiere la cosa, diría yo— a esas problemáticas, dándolas por descontadas, por archisabidas, pero también por terriblemente influyentes.

BIBLIOGRAFÍA

Generalidades e instrumentos de trabajo

La bibliografía sobre la historia antigua de Israel o sobre el Antiguo Testamento es infinita, bastante repetitiva y a menudo caracterizada por un interés y unos planteamientos más teológicos que históricos. En la presente bibliografía señalaremos normalmente (salvo en el caso de manuales de referencia imprescindibles) los estudios de los últimos 25 años (en los cuales, si alguien lo desea, podrá rastrear fácilmente la bibliografía anterior). He preferido además señalar las obras en italiano (o en traducción al italiano) siempre que existen.

Entre las infinitas historias de Israel, véanse —en italiano— la de M. Noth, *Storia d'Israele* [1950], Brescia (1975); y la de J. A. Soggin, *Storia d'Israele*, Brescia (1983, 2001²). También son aconsejables J. H. Hayes y J. M. Miller, eds., *Israelite and Judean History*, Filadelfia (1977;1994²); G. W. Ahlström, *The History of the Jewish People*, Sheffield (1993); muy tradicional *The World History of the Jewish People. First Series: Ancient Times*, II-IV, VIII, Tel Aviv-Jerusalén (1970-1979); sólo sobre los orígenes R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I-II, París (1971-1973). Sobre la cronología, G. Galil, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*, Leiden (1996). Para la historia del Oriente antiguo, M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma (1988).

Entre las historias de la religión de Israel, recordemos las de Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From the Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago-Londres (1960; muy conservadora); G. Fohrer, *Storia della religione israelitica*, Brescia (1985); J. H. Tigay, *You Shall Have No Other God: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta (1986); R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, I-II, Londres, 1994. También algunas «teologías» bíblicas contienen tratamientos útiles desde el punto de vista histórico, véase en particular G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I-II, Brescia (1972-1974); W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Brescia (1979).

Para las instituciones, R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I-II, París (1960-1961) (*Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Turín, 1964), sigue siendo un excelente punto de referencia hasta 1960. Para la sociedad véanse como obras recientes P. M. McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Louisville-Londres (1999; de corte diacrónico); R. E. Clements, ed., *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge (1989; de corte sincrónico). Para la cultura material y las estructuras materiales disponemos en la actualidad de Ph. J. King y L. E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Louisville-Londres (2001); véase asimismo O. Borowski, *Agriculture in Ancient Israel*, Winona Lake (1987). Para una información somera sobre instituciones, lugares y personajes son útiles también las enciclopedias bíblicas, como D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, I-VI, Nueva York (1992); G. A. Buttrick, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I-IV, Nueva York (1962); G. W. Beromiley, ed., *The International Standard Bible Encyclopaedia*, I-IV, Grand Rapids (1979-1988); *Suppléments au Dictionnaire de la Bible*, I-XII, París (1928-1996); *Encyclopaedia Judaica*, I-XVIII, Jerusalén (sin fecha, 1982).

Manuales de arqueología de Palestina: Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel*, Filadelfia (1982); H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, Múnich (1988); A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10.000-586 B.C.E.*, Nueva York (1990); E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible, 2: The Assyrian, Babylonian and Persian Periods*, Nueva York (2001). Arquitectura: F. Braemer, *L'architecture domestique du Levant à l'âge du fer*, París (1982); G. R. H. Wright, *Ancient Buildings in South Syria and Palestine*, I-II, Leiden (1985); A. Kempinski y R. Reich, eds., *The Architecture of Ancient Israel from the Prehistoric to the Persian Periods*, Jerusalén (1992). Urbanismo: Z. Herzog, *Archaeology of the City: Urban Planning in Ancient Israel and Its Social implications*, Tel Aviv (1997); W. E. Aufrecht, N. A. miran y S. W. Gauley, eds., *Urbanism in Antiquity*, Sheffield (1997; especialmente los artículos de W. G. Dever, pp. 172-193, y E. Ben Zvi, pp. 194-209). Para los distintos yacimientos arqueológicos véanse las voces respectivas en E. Stern, ed., *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, I-IV, Jerusalén (1993). Cerámica: R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, New Brunswick (1969). Glíptica: N. Avigad y B. Sass, *Corpus of West Semitic Stamp seals*, Jerusalén (1997).

Geografía histórica: sigue siendo importante F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I-II, París (1933-1938); más sintéticos Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Londres (1967), para los períodos más antiguos, y M. Avi-Yonah, *The Holy Land*, Jerusalén (2003), para los períodos sucesivos; muy práctico es M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, I-II, París (1958). Para la cartografía antigua véase S. Mittmann y G. Schmitt, eds., *Tübinger Bibelatlas*, Stuttgart (2001). Para la cartografía moderna, el

Survey of Israel 1:250000 (en dos folios, ed. 1997) es más que suficiente para los fines que aquí perseguimos. Los diversos «atlas bíblicos» existentes a menudo son imprecisos o demasiado divulgativos; en cualquier caso véanse Y. Aharoni y M. Avi-Yonah, *The Carta Bible Atlas*, Jerusalén (2002); y más sintético H. G. May, *Oxford Bible Atlas*, Oxford (1985).

Introducciones al Antiguo Testamento: O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento*, I-IV, Brescia (1970-1984); J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia (1986); R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia (1993). Para cada libro de la Biblia en particular pueden consultarse los comentarios existentes, que no citamos en la bibliografía incluida a continuación.

Para la terminología sigue siendo conveniente consultar los dos excelentes léxicos de G. J. Botterweck y H. Ringgren, eds., *Theologisches Wörterbuch des Alten Testaments*, I-VIII, Stuttgart (1979-1995; trad. italiana en curso, Brescia, 1988); E. Jenni y C. Westermann, eds., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I-II, Múnich (1971-1976; trad. italiana, Turín, 1978-1982). Para la onomástica, R. Zadok, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography*, Lovaina (1988); J. D. Fowler, *Theophoric Personal names in Ancient Hebrew*, Sheffield (1988).

Capítulo 1. Palestina durante el Bronce Tardío (siglos xiv-xiii)

1. Paisaje y recursos. (a) En general: Y. Karmon, *Israel. A Regional Geography*, Londres (1971); para un encuadre más amplio que abarca a todo el Oriente Próximo: J. Dresch, *La Méditerranée et le Moyen Orient, II: Le Moyen Orient arabe*, París (1956); y también X. de Planhol, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, París (1968) sigue siendo muy útil; pero actualmente tenemos P. Sanlaville, *Le Moyen-Orient arabe*, París (2000). Patrimonio botánico: M. Zohary, *Vegetation of Israel and adjacent areas*, Wiesbaden (1982). (b) Sobre el Bronce Tardío: J. Sapin, «La géographie humaine de la Syrie-Palestine au deuxième millénaire av. J. C.», en *JESHO* 24 (1981), pp. 1-62, 25 (1982), pp. 1-49, 113-186; M. B. Rowton, «Dimorphic Structure and Topology», en *OA* 15 (1976), pp. 17-31.

2-3. Fragmentación geopolítica y discontinuidad de los asentamientos. A. Alt, «Das Stützpunktsystem der Pharaonen an der phönikischen Küste und im syrischen Binnenland» (1950), en *KS* III, pp. 107-140; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria*, Roma (1967); I. Finkelstein, «The Territorial-Political System of Canaan in the Late Bronze Age», en *UF* 28 (1996), pp. 221-255.

4. La dominación egipcia. (a) Imperialismo egipcio: B. Kemp, «Imperialism and Empire in New Kingdom Egypt», en P. Garnsey y C. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge (1978), pp. 7-57; P. J.

Frandsen, «Egyptian Imperialism», en M. T. Larsen, ed., *Power and Propaganda*, Copenhague (1979), pp. 167-190; J. M. Galan, *Victory and Border*, Hildesheim (1995). Relaciones entre Egipto y Levante: D. B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton (1992). (b) Aspectos económicos: Sh. Ahituv, «Economic Factors in the Egyptian Conquest of Canaan», en *IEJ* 28 (1978), pp. 93-105; N. Na'aman, «Economic Aspects of the Egyptian Occupation of Canaan», en *IEJ* 31 (1981), pp. 172-185. (c) Organización administrativa: W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*, Wiesbaden (1962), pp. 248-252; J. M. Weinstein, «The Egyptian Empire in Palestine: A Reassessment», en *BASOR* 241 (1981), pp. 1-28; R. Hachmann, «Die ägyptische Verwaltung in Syrien während der Amarnazeit», en *ZDPV* 98 (1982), pp. 17-49; W. J. Murnane, *The Road to Kadesh*, Chicago (1985), pp. 3-23; M. Liverani, «A Seasonal Pattern for the Amarna Letters», en *Studies in Honor of W. L. Moran*, Atlanta (1990), pp. 337-348. «Residencias»: E. D. Oren, «"Governor's Residences" in Canaan under the New Kingdom», en *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 14 (1984), pp. 37-56. (d) Diacronía: M. Liverani, «Ramesside Egypt in Changing World», en *L'impero ramesside*, Roma (1997), pp. 101-115; M. G. Hazel, *Domination and Resistance: Egyptian Military Activity in the Southern Levant, ca. 1300-1185 BC*, Leiden, 1998.

5. La ideología egipcia. M. Liverani, «Contrasti e confluenze di concezioni politiche nell'età di el-Amarna», en *Revue d'Assyriologie*, 61 (1967), pp. 1-18; ídem, «Political Lexicon and Political Ideologies in the Amarna Letters», en *Berytus* 31 (1983), pp. 41-56; ídem, «Formule di auto-umiliazione nelle lettere di el-Amarna», en M. G. Bertinelli y L. Piccirilli, eds., *Linguaggio e diplomazia*; Roma (2001), pp. 17-29. Sobre el «gran rey»: P. Artzi, A. Malamat, «The Great King. A Preeminent Royal Title in Cuneiform Sources and the Bible», en *Studies in Honor of W. Hallo*, Bethesda (1993), pp. 28-38.

6. El palacio y su papel central. R, Gonen, «Urban Canaan in the Late Bronze Period», en *BASOR* 253 (1984), pp. 61-73; M. Liverani, «La royauté syrienne de l'âge du bronze récent», en P. Garelli, ed., *Le palais et la royauté*, París (1974), pp. 329-356. Aspectos económicos: M. Heltser, *The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit*, Wiesbaden (1982); M. Liverani, «Economia delle fattorie palatine ugaritiche», en *Dialoghi di Archeologia*, n. s., 1/2 (1979), pp. 57-72. Demografía: W. R. Garr, «Population in Ancient Ugarit», en *BASOR* 266 (1987), pp. 31-43.

7. Auge económico e intercambios comerciales. M. Liverani, «Elementi "irrazionali" del commercio amarniano», en *OA* 11 (1972), pp. 297-317; C. Zaccagnini, *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante il secolo XV-XIII*, Roma (1973); F. Pintore, *Il matrimonio interdinastico nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*, Roma (1978); M. Heltzer y E. Lipinski, eds., *Society and Economy in the Eastern Mediterranean, c. 1500-1000 B. C.*, Lovaina (1988); N. H. Gale, *Bronze Age Trade in the Mediterranean*, Göteborg

(1991); M. Liverani, *Guerra e diplomazia dell'antico Oriente 1600-1100 a. C.*, Roma-Bari (1994).

8. Aldeas y órganos colegiados. H. Reviv, «On Urban Representative Institutions and Self-Government in Syria-Palestine in the Second Half of the Second Millennium B. C.», en *JESHO* 12 (1969), pp. 283-297; M. Liverani, «Communautés de village et palais royal dans la Syrie du IIème millénaire», en *JESHO* 18 (1975), pp. 146-164; ídem, «Ville et campagne dans le royaume d'Ugarit: essai d'analyse économique», en *Studies in Honour of I. M. Diakonoff*, Warminster (1982), pp. 250-258; ídem, «The Role of the Village in Shaping the Ancient Near Eastern Rural Landscape», en L. Milano, ed., *Landscapes* I, Padua (1999), pp. 34-37. Para los santuarios patriarcales: M. Liverani, «Le chêne de Sherdanu», en *VT* 27 (1977), pp. 212-216.

9. Los nómadas «externos». M. Weippert, «Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausend», en *Bibl* 55 (1974), pp. 265-280, 427-433. Suteos: M. Heltzer, *The Suteans*, Nápoles, 1981. Shasu: R. Giveon, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden (1971). Banu-Raham: M. Liverani, «Un'ipotesi sul nome di Abramo», en *Henoch* 1 (1979), pp. 9-18. Contexto ambiental: M. B. Rowton, «The Topological Factor in the Ḫabiru Problem», en *Studies in Honor of B. Landsberger*, Chicago (1965), pp. 375-387; ídem, «Dimorphic Structure and the Problem of the 'Apiru-'Ibrim», en *JNES* 45 (1976), pp. 13-20.

10. Las tensiones socioeconómicas. (a) *Ḫabiru*: A. Alt, «Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina» (1939), en *KS* I, pp. 126-175; G. E. Mendenhall, «The Hebrew Conquest of Palestina», en *BA* 25 (1962), pp. 66-87; ídem, *The Tenth Generation*, Baltimore (1973), pp. 122-141; M. Liverani, «Farsi Ḫabiru», en *Vicino Oriente* 2 (1979), pp. 65-77; O. Loretz, *Ḫabiru-Hebräer*, Berlín (1984). (b) Revueltas y tensiones: M. Liverani, «Il fuoriuscitismo in Siria nella tarda età del bronzo», en *Rivista Storica Italiana* 77 (1965), pp. 315-336; ídem, «Implicazioni sociali nella politica di Abdi-Ashirta du Amurru», en *Rivista degli Studi Orientali* 40 (1965), pp. 267-277; P. Artzi, «"Vox populi" in the el-Amarna Tablets», en *Revue d'Assyriologie* 58 (1964), pp. 159-166; A. Altman, «The Revolutions in Byblos and Amurru during the Amarna Period», en *Bar-Ilan Studies in History*, Ramat Gan (1978), pp. 3-24; J. M. Halligan, «The Role of the Peasant in the Amarna Period», en D. N. Friedman y D. F. Graf, eds., *Palestine in Transition*, Sheffield (1983), pp. 15-24; M. L. Chamney, *Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel*, ibídem, pp. 39-90.

Capítulo 2. La transición (siglo XII)

1. Una crisis provocada por múltiples factores. (a) Sobre la teoría bíblica del asentamiento y sus interpretaciones modernas, siguen siendo cita obli-

gatoria J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, Londres (1956); M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, Londres (1971); y sobre todo el estudio de A. Alt, «Die Landnahme der Israeliten in Palästina» (1925), en *KS* I, pp. 89-125 (trad. ingl. «The Settlement of the Israelites in Palestine», en *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford (1966), pp. 135-169). (b) Teoría sociológica: G. E. Mendenhall, «The Hebrew Conquest of Palestine» en *BA* 25 (1962), pp. 66-87; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*, Maryknoll (1979) [Sheffield (1999²)]; N. P. Lemche, *Early Israel*, Leiden, 1985. (c) Para enfoques y debates más recientes: B. Halpern, *The Emergence of Israel in Canaan*, Chico, CA (1983); E. Coote y K. W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Prospective*, Sheffield (1987); Th. L. Thompson, *Early History of the Israelite People*, Leiden (1992); Sh. Ahituv y E. D. Oren, eds., *The Origin of Early Israel*, Berseta (1998).

2. Factores climáticos y migraciones. (a) Fluctuación climática: para una orientación bibliográfica reciente, véase P. Sanlaville, *La Moyen-Orient arabe*, París (2000), pp. 188-191; para el caso del siglo XII véase J. Neumann y S. Parpola, «Climatic Change and the Eleventh-Tenth-Century Eclipse of Assyria and Babylonia», en *JNES* 46 (1987), pp. 161-182. (b) Invasión de los «pueblos del mar»: A. Strobel, *Die spätbronzezeitliche Seevölkersturm*, Berlín (1976); B. Cifola, «Ramses III and the Sea Peoples», en *Or* 57 (1988), pp. 275-306; O. Margallit, *The Sea Peoples in the Bible*, Wiesbaden (1994); O. Eliezer, *The Sea Peoples and Their World. A Reassessment*, Filadelfia (2000). (c) Los filisteos: T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, New Haven (1982); ídem, «Initial Philistine Settlement: From migration to Coexistence», en S. Gitin, A. Mazar y E. Stern, eds., *Mediterranean Peoples in Transition*, Jerusalén (1998), pp. 148-160; J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, Oxford (1985); I. Finkelstein, «The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan», en *TA* 22 (1995), pp. 213-239; G. Garbini, *I Filistei*, Milán (1997).

3. El hundimiento del sistema regional. Sistema regional: M. Liverani, *Guerra e diplomazia nell'antico Oriente 1600-1100 a. C.*, Roma-Bari (1994). La crisis: M. Liverani, «The Collapse of the Near Eastern Regional-System at the End of the Bronze Age: the Case of Syria», en M. Rowlands, M. T. Larsen y K. Kristiansen, eds., *Centre and Periphery in the Ancient World*, Cambridge (1987), pp. 66-73; J. Strange, «The Transition from the Bronze Age to the Iron Age in the Eastern Mediterranean and the Emergence of the Israelite State», en *SJOT* (1987), pp. 1-19.

4. La crisis de los palacios. (a) Megiddó: D. Ussishkin, «The Destruction of Megiddo at the End of the Late Bronze Age and Its Historical Significance», en *TA* 22 (1955), pp. 240-267; I. Finkelstein, «The Stratigraphy and Chronology of Megiddo and Beth-Shan in the 12th-11th Centuries B. C. E.», en *TA* 23 (1996), pp. 170-184; (b) Jasor: V. Fritz, «Das Ende der spätbronze-

zeitlichen Stadt Hazor Stratum XIII und die biblische Überlieferung in Josua 11 und Richter 4», en *UF* 5 (1973), pp. 123-138; A. Ben-Tor, «The Fall of Canaanite Hazor», en S. Gitin, A. Mazar y E. Stern, eds., *Mediterranean Peoples in Transition*, Jerusalén (1998), pp. 456-467; Ch. Schafer-Lichtenberger, «Hazor. A City State between the Major Powers», en *SJOT* 15 (2001), pp. 104-122; D. Ben-Ami, «The Iron Age I at Tel Hazor in Light of the Renewed Excavations», en *IEJ* 51 (2001), pp. 148-170.

5. El crecimiento del elemento tribal. (a) Concepto de nomadismo: Th. L. Thompson, «Palestinian Pastoralism and Israel's Origins», en *SJOT* 6 (1992), pp. 1-13. (b) Estela de Minemptah: H. Engel, «Die Siegstele von Marnepta», en *Bibl* 60 (1979), pp. 373-399; L. E. Stager, «Merenptah, Israel and the Sea People», en *EI* 18 (1985), pp. 56-64; G. W. Ahlström, *Who Were the Israelites?*, Winona lake (1986); J. Bimson, «Merenptah's Israel and Recent Theories of Israel's Origins», en *JSOT* 48 (1990), pp. 3-19; N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, Sheffield (1991). (c) Batalla de Gabaón: B. Margallit, «The Day the Sun Did not Stand Still. A New Look at Joshua X 8-15», en *VT* 42 (1992), pp. 466-491.

6. El cambio tecnológico. (a) Hierro: J. C. Waldbaum, *From Bronze to Iron*, Gotemburgo (1978); T. A. Vertime y J. D. Muhly, eds., *The Coming of the Age of Iron*, New Haven (1980); P. McNutt, *The Forging of Israel: Iron Technology, Symbolism and Tradition*, Sheffield (1990). (b) Alfabeto: B. E. Coless, «The Proto-Alphabetic Inscriptions of Sinai», en *Abr-Nahrain* 28 (1990), pp. 1-52; ídem, «The Proto-Alphabetic Inscriptions in Canaan», en *Abr-Nahrain* 29 (1991), pp. 18-66; B. Sass. *Studia Alphabetica. On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets*, Friburgo-Gotinga (1991). Primeros abecedarios: A. Demsky, «A Proto-Canaanite Abecedary Dating from the Period of the Judges and Its Implications for the History of the Alphabet», en *TA* 4 (1977), pp. 14-27; A. Lemaire, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Brescia (1981). Ulteriores desarrollos: S. Warner, «The Alphabet: an Innovation and Its Diffusion», en *VT* 30 (1980), pp. 81-90; I. M. Young, «Israelite Literacy: Interpreting the Evidence», en *VT* 48 (1998), pp. 239-253, 408-422. (c) Cisternas y creación de terrazas: D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, Sheffield (1985); Sh. Gibson y G. Edelstein, «Investigating Jerusalem's Rural Landscape», en *Lev* 17 (1985), pp. 139-155; Sh. Gibson, «Agricultural Terraces and Settlement Expansion in the Highlands of Early Iron Age Palestine», en A. Mazar, ed., *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield (2001), pp. 113-146.

7. Horizontes ensanchados. Véanse diversos ensayos del volumen recientemente publicado S. Gitin, A. Mazar y E. Stern, eds., *Mediterranean Peoples in Transition*, Jerusalén (1998); y véase § 4.1.

Capítulo 3. La nueva sociedad (*ca.* 1150-1050)

1. La distribución de los asentamientos. Síntesis de U. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalén (1988); V. Fritz, «Die Landnahme der israelitischen Stämme in Kanaan», en *ZDPV* 106 (1990), pp. 63-77; ídem, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart (1996). Sobre cada región en particular: (a) Mesetas centrales: I. Finkelstein, «The Land of Ephraim Survey 1980-1987», en *TA* 15-16 (1988-1989), pp. 117-183; I. Finkelstein, Z. Lederman y Sh. Bunimowitz, *Highlands of Many Cultures: the Southern Samaria Survey. The Sites*, Tel Aviv, 1997. (b) Galilea y Yezreel: Z. Gal, «The Late Bronze Age in Galilee: A Reassessment», en *BASOR* 272 (1988), pp. 79-84; ídem, *Lower Galilee During the Iron Age*, Winona Lake (1992). (c) Negev: R. Cohen, «The Iron Age Fortresses in Central Negev», en *BASOR* 236 (1980), pp. 61-79; I. Finkelstein, «The Iron Age "Fortresses" of the Negev Highlands: Sedentarization of the Nomads», en *TA* 11 (1984), pp. 189-209; V. Fritz, «Conquest or Settlement? The Settlement of Nomadic Tribes in the Negeb Highlands in the 11th Century B. C.», en M. Heltzer y E. Lipinski, eds., *Society and Economy in the Eastern Mediterranean c. 1500-1000 BC*, Lovaina (1988), pp. 313-340; D. Jericke, *Die Landnahme im Negev*, Wiesbaden (1997); L. E. Axelsson, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah*, Lund (1987). (d) Transjordania: R. H. Dornemann, *The Archaeology of Transjordan in the Bronze and Iron Ages*, Milwaukee (1983); J. A. Sauer, «Transjordan in the Bronze and Iron Ages: A Critique of Glueck's Synthesis», en *BASOR* 263 (1986), pp. 1-26; R. G. Boling, *The Early Biblical Community in Transjordan*, Sheffield (1988).

2. Las formas de asentamiento. Y. Shiloh, «The Four-Room House. Its Situation and Function in the Israelite City», en *IEJ* 20 (1970), pp. 180-190; ídem, «Elements in the Development of Town Planning in the Israelite City», en *IEJ* 28 (1978), pp. 36-51; ídem, «The Casemate Wall, the Four Room House, and Early Planning in the Israelite City», en *BASOR* 268 (1997), pp. 3-15; Chang Ho Ji, «A Note on the Iron Age Four-Room House in Palestine», en *Or* 34 (1997), pp. 381-413. Lugares de culto: A. Zertal, «An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal», en *TA* 13-14 (1986-1987), pp. 105-165. Tinajas: M. Ibrahim, «The Collared-Rim Jar of the Early Iron Age», en *Essays for K. Kenyon*. Londres (1978), pp. 116-127.

3. La etnogénesis de los protoisraelitas. Identidad étnica del horizonte de los poblados: U. Finkelstein, «Ethnicity and Origin of the Iron I Settlers in the Highland of Canaan», en *BA* 59 (1996), pp. 198-212; U. Finkelstein y N. Na'aman, eds., *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalén (1994); E. Bloch-Smith y B. A. Nakhai, «A Landscape Comes to Life: The Iron Age I», en *BA* 62 (1999), pp. 62-92,

101-127; U. Zwingenberger, *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, Gotinga (2001). Enfoque hipercrítico: M. Skjeggestad, «Ethnic Groups in Early Iron Age Palestine», en *SJOT* 6 (1992), pp. 159-186. Más en general acerca del problema de la identificación étnica: K. L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel*, Winona Lake (1998); S. Grosby, *Biblical Ideas of Nationality*, Winona Lake (2002).

4. El desplazamiento de las tribus. (a) Sobre este tema existe una bibliografía enorme; véase entre otros A. Alt, «Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua» (1927), en *KS* I, pp. 193-202; E. Cortese, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, Friburgo-Gotinga (1990); Z. Kallay, «The Twelve-Tribes Systems of Israel», en *VT* 47 (1997), pp. 53-90; J.-D. Macchi, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, Friburgo-Gotinga (1999). (b) Sobre cada tribu en particular: K.-D. Schunck, *Benjamin*, Berlín (1963); M. Ottosson, *Gilead*, Lund (1969); H. D. Neef, *Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim*, Berlín (1995); U. Shorn, *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels*, Berlín (1997); H. Donner, «The Blessing of Issachar (Gen. 49:14-15) as a Source for the Early History of Israel», en *Le origini di Israele*, Roma (1987), pp. 53-63; N. Na'aman, «The Inheritance of the Sons of Simeon», en *ZDPV* 96 (1980), pp. 136-152.

5. La solidaridad intertribal. Estructura gentilicia y familiar: L. E. Stager, «The Archaeology of family in Ancient Israel», en *BASOR* 260 (1985), pp. 1-35; S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel: The* beit 'ab *from the Settlement to the End of Monarchy*, Jerusalén (1996); J. D. Schloen, *The House of the Father as a Fact and Symbol*, Winona Lake (2001). Comportamientos tribales, por ejemplo A. Ruwe, «Das Zusammenwirken von "Gerichtsverhandlung", "Blutrache" und "Asyl"», en *ZABR* 6 (2000), pp. 190-221.

6. Las normas jurídicas. (a) Sigue siendo fundamental A. Alt, «Die Ursprünge des israelitischen Rechts» (1934), en *KS* I, pp. 278-232. Sobre el Decálogo, véase entre otros J. J. Stamm y M. E. Andrew, *The Ten Commandments in New Research*, Londres (1967); E. Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective*, Londres (1968); A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue*, Oxford (1970); C. Levin, «Der Dekalog aus Sinai», en *VT* 35 (1985), pp. 165-191; F. L. Hosfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, Gotinga (1982). (b) Sobre el quinto mandamiento: M. Liverani, «Onora il padre e la madre nei testi di Emar e Ugarit», en *Storia e Dossier* II/14 (1988), pp. 22-26; sobre el cuidado de los padres: E. Otto, «Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich», en *ZABR* 1 (1995), pp. 83-110; M. Stol y S. V. Vleeming, *The Care of the Elderly in the Ancient Near East*, Leiden (1998).

7. Las reivindicaciones sociales. (a) Código de la Alianza: Sh. M. Paul,

Studies in the Book of the Covenant in the Light of the Cuneiform and Biblical Law, Leiden (1970); J. M. Sprinkle, *The Book of the Covenant. A Literary Approach*, Sheffield (1994). (b) Liberación de los «esclavos hebreos»: G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield (1993); A. Schenker, «The Biblical Legislation on the Release of Slaves», en *JSOT* 78 (1998), pp. 23-41; I. Cardellini, *Die biblischen «Sklaven»-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts*, Bonn (1981), aunque omite cuestiones y paralelismos fundamentales. Contra los paralelismos existentes en el Oriente antiguo (y contra *'ibrîm* en el sentido de *ḫabiru*): A. Phillips, «The Laws of Slavery: Exodus 21.2-11», en *JSOT* 30 (1984), pp. 51-66. (c) Sobre la religiosidad del período formativo, véase el clásico A. Alt, «Der Gott der Vätter» (1929), en *KS* I, pp. 1-78; F. M. Cross, «Yahweh and the Gods of the Patriarchs», en *HThR* 55 (1962), pp. 225-259; recientemente W. Bluedorn, *Yahweh Versus Baalism. A Theological Reading of the Gibeon-Abimelech Narrative*, Sheffield (2001); J. Tropper, «Der Gottesname *Yahwa», en *VT* 51 (2001), pp. 81-106.

8. La continuidad urbana y la simbiosis cananeofilistea. T. Dothan, «Aspects of Egyptian and Philistine Presence in Canaan», en E. Lipinski, ed., *The Land of Israel. Crossroad of Civilizations*, Lovaina (1985), 55-75; D. Gitin y T. Dothan, «The Rise and Fall of Ekron of the Philistines», en *BA* 50 (1987), pp. 197-222; A. Raban, «The Philistines in the Western Jezreel Valley», en *BASOR* 284 (1991), pp. 17-27; B. J. Stone, «The Philistines and Acculturation: Culture Change and Ethnic Continuity in the Iron Age», en *BASOR* 298 (1995), pp. 7-32; I. Finkelstein, «The Philistine Countryside», en *IEJ* 46 (1996), pp. 225-242; C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition. A History from ca. 1000-730 BCE*, Leiden (1996); D. Gitin, «Philistia in Transition: The Tenth Century BCE and Beyond», en S. Gitin, A. Mazar y E. Stern, eds., *Mediterranean Peoples in Transition*, Jerusalén (1998), pp. 162-182. Siguen siendo importantes A. Alt, «Zur Geschichte von Beth-Sean 1500-1000 v. Chr.» (1926), en *KS* I, pp. 246-255; ídem, «Megiddo im Übergang vom kanaanäischen zum israelitischen Zeitalter» (1944), en *KS* I, pp. 256-273.

9. La permanencia de la presencia egipcia: M. Bietak, «The Sea Peoples and the End of the Egyptian Administration in Canaan», en *Biblical archaeology Today 1990*, Jerusalén (1993), pp. 292-306; M. G. Hasel, *Domination and Resistance: Egyptian Military Activity in the Southern Levant, ca. 1300-1185 B. C.*, Leiden (1998); J. M. Weinstein, «Egyptian Relations with the Eastern Mediterranean World at the End of the Second Millenium BCE», en S. Gitin, A. Mazar y E. Stern, eds., *Mediterranean Peoples in Transition*, Jerusalén (1998), pp. 188-196. Véase asimismo O. Goldwasser, «Hieratic Inscriptions from Tel Sera' in Southern Canaan», en *TA* 11 (1984), pp. 77-93.

10. Estados étnicos y ciudades estado: M. Liverani, «Dal "piccolo regno" alla "città-stato"», en *Studi in onore di S. Moscati*, Pisa-Roma (1996), pp.

249-259; ídem, «Stati etnici e città-stato: una tipologia storica per la prima età del ferro», en M. Molinos y A. Zifferero, eds., *Primi popoli d'Europa*, Florencia (2002), pp. 33-47; A. H. Joffe, «The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant», en *JESHO* 45 (2002), pp. 425-467. Sobre la etnicidad, véase § 3.3. Las dos culturas: G. London, «A Comparison of Two Contemporaneous Lifestyles of the Late Second Millenium BC», en *BASOR* 273 (1989), pp. 37-55.

Capítulo 4. El proceso formativo (*ca.* 1050-930)

Sobre el proceso formativo: (a) B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy*, Chico, CA (1981); F. Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel*, Sheffield (1985); I. Finkelstein, «The Emergence of Monarchy in Israel. The Environmental and Socio-Economic Aspects», en *JSOT* 44 (1989), pp. 43-74; I. Finkelstein y N. Na'aman, eds., *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalén (1994; con numerosas contribuciones importantes y la síntesis histórica de Na'aman); V. Fritz y P. R. Davies, eds., *The Origins of the Ancient Israelite States*, Sheffield (1996); D. Edelman, ed., *Toward a Consensus on the Emergences of Israel in Canaan = SJOT* (1991/2); N. P. Lemche, «The Origins of the Israelite State», en *SJOT* 12 (1998), pp. 44-63; D. Master, «State Formation Theory and the Kingdom of Israel», en *JNES* 60 (2001), pp. 117-131. (b) Cronología arqueológica «baja»: I. Finkelstein, «The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View», en *Lev* 28 (1996), pp. 177-187; véase asimismo ídem, «Hazor and the North in the Iron Age: a Low Chronology Perspective», en *BASOR* 314 (1999), pp. 55-70; A. Ben-Tor, «Hazor and the Chronology of Northern Israel: A Reply to I. Finkelstein», en *BASOR* 317 (2000), pp. 9-15; A. Ben-Tor y D. Ben-Ami, «Hazor and the Archaeology of the Tenth Century BCE», en *IEJ* 48 (1998), pp. 1-37; D. Predson, «Jezreel: Its Contribution to Iron Age Chronology», en *SJOT* 12 (1998), pp. 86-101; Ph. Bunimowitz y A. Faust, «Chronological Separation, geographical Segregation, or Ethnic Demarcation? Ethnography and the Iron Age Low Chronology», en *BASOR* 322 (2001), pp. 1-10.

1. El mosaico palestino. (a) Para los principales pueblos véase §§ 5.4-5, 6.3. Guesur: R. Arav-M. Bernett, «The *bit hilani* at Bethsaida: Its Place in Aramaean/Neo-Hittite and Israelite Palace Architecture in the Iron Age II», en *IEJ* 50 (2000), pp. 47-81. (b) El horizonte ampliado: Navegación mediterránea: S. Sherratt y A. Sherratt, «The Growth of the Mediterranean Economy in the Early First Millenium B. C.», en *World Archaeology* 24/3 (1993), pp. 361-378. Primeras rutas caravaneras: M. Liverani, «Early Caravan Trade between South Arabia and Mesopotamia», en *Yemen* 1 (1993), pp. 111-116; más en general R. W. Bulliet, *The Camel and the Wheel*, Nueva

York (1990). Ismaelitas: E. A. Knauf, *Ismael*, Wiesbaden (1989). Madianitas: J. Sawyer y D. Clines, eds., *Midian, Moab and Edom*, Sheffield (1983); E. A. Knauf, *Midian*, Wiesbaden (1988).

2. Las mesetas centrales y el papel de Jerusalén y de Siquem. N. Na'aman, «Canaanite Jerusalem and its Central Hill Country Neighbours in the Second Millenium B. C.», en *UF* 24 (1992), pp. 275-291; ídem, «The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem's Political Position in the Tenth Century B. C. E.», en *BASOR* 304 (1996), pp. 17-27; H. Reviv, «The Government of Shechem in the el-Amarna Period and the Days of Abimelech», en *IEJ* 16 (1966), pp. 252-257; G. E. Wright. *Shechem. The Biography of a Biblical City*, Nueva York (1965); J. A. Soggin, «Il regno di Abimelek in Sichem (Giudici 9) e le istituzioni delle città-stato siro-palestinesi dei secoli XV-XI a. C.», en *Studi in onore di E. Volterra*, VI, Milán (1973), pp. 161-189; K. Jaroš, *Sichem*, Friburgo-Gotinga (1976); J. Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex*, Cambridge (1977); E. Jans, *Abimelek und sein Königtum*, St. Ottilien (2001).

3. El norte: la llanura de Megiddó y Galilea. (a) Para las tierras de propiedad real véase N. Na'aman, «Pharaonic Lands in the Jezreel Valley», en *Society and Economy in the Eastern Mediterranean*, cit. 178-185. (b) Cántico de Débora: G. Garbini, «Il Cantico di Debora», en *La Parola del Passato* 33 (1978), pp. 5-31; B. Halpern, «The Resourceful Israelite Historian: The Song of Deborah and Israelite Historiography», en *HThR* 76 (1983), pp. 379-402; A. Caquot, «Les tribus d'Israël dans le cantique de Debora», en *Sem* 36 (1986), pp. 47-70; C. Grottanelli, «The Story of Deborah and Barak. A Comparative Approach», en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 53 (1987), pp. 145-162; H. D. Neef, «Der Sieg Deboras und Barak über Sisera», en *ZAW* 101 (1989), pp. 28-49; J. W. Watts, *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Sheffield (1992); J. C. de Moor, «The Twelve Tribes in the Song of Deborah», en *VT* 43 (1993), pp. 483-493. Son muy ilustrativas las aportaciones de L. E. Stager, «Archaeology, Ecology, and Social History: Background Themes to the Song of Deborah», en *VT* Supl. 40 (1988), pp. 221-234; ídem, «The Song of Deborah», en *Biblical Arch. Review* (1989), pp. 51-64.

4. El centro: el reino carismático de Saúl. (a) D. M. Gunn, *The Fate of King Saul*, Sheffield (1980); H. Donner, *Die Verwerfung von König Saul*, Wiesbaden (1983); W. L. Humphries, «From Tragic Hero to Villain: A Study of the Figure of Saul», en *JSOT* 22 (1982), pp. 95-117; T. Seidl, «David statt Saul. Göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs», en *ZAW* 98 (1986), pp. 35-56; G. Bettenzoli, «Samuel und Saul in geschichtlicher und theologischer Auffassung», en *ZAW* 98 (1986), pp. 338-351; D. V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah*, Sheffield (1991); K. D. Schunk, «König Saul. Etappen seines Weges zum Aufbau eines israelitischen Staates», en *BZ* 36 (1992), pp. 195-202; K. van der Toorn, «Saul and the Rise

of Israelite History and Tradition», en Fritz-Davies, *Origins* cit., pp. 142-159; W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel*, Stuttgart (1997); S. Kreuzer, «"War Saul auch unter den Philistern?" Die Anfänge des Königstums in Israel», en *ZAW* 113 (2001), pp. 57-73. Elementos legendarios: C. Grottanelli, «Possessione carismatica e nazionalizzazione statale nella Bibbia ebraica», en *Studi Storico-Religiosi* 1 (1977), pp. 263-288; ídem, *Sette storie bibliche*, Brescia (1998). «Chiefdom» más que «reino»: J. W. Flanagan, «Chiefs in Israel», en *JSOT* 20 (1981), pp. 47-73. (b) Ciudades vinculadas a Saúl: D. G. Sohley, *Shiloh. A Biblical city in Tradition and History*, Sheffield (1989); P. M. Arnold, *Gibeah. The Search for a Biblical City*, Sheffield (1990); K. Schunk, «Erwägungen zur Geschichte und Bedeutung von Mahanaim», en *Zeitschrift der Deutshen Morgenländischen Gesellschaft* 113 (1963), pp. 34-40; J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel*, Cambridge, 1972.

5. El sur: el reino de David entre la realidad y la utopía. (a) Para la visión clásica sigue siendo fundamental A. Alt, «Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina» (1930), en *KS* II, pp. 1-65; ídem, «Das Grossreich Davids» (1950), ibídem, pp. 66-75. Síntesis más recientes: W. Dietrich, «David in Überlieferung und Geschichte», en *Verkündigung und Forschung* 22 (1977), pp. 44-64; J. W. Flanagan, *Davids Social Drama. A Hologram of Israel's Early Iron Age*, Sheffield (1988); T. Veijola, *David*, Helsinki (1990); B. Halpern, «The Construction of the Davidic State», en Fritz-Davies, *Origins*, op. cit., pp. 44-75; N. Na'aman, «Sources and Composition in the History of David», ibídem, 170-186; K. L. Noll, *The Face of David*, Sheffield (1997). (b) Para las dimensiones del reino, sigue siendo maximalista A. Malamat, *Das davidische und solomonische Königreich*, Viena (1983); la revisión ha empezado con G. Garbini, «L'impero di David», en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* III/13 (1983), pp. 1-20. (c) Ascensión: F. Langlamet, «David et la maison de Saül», en *RB* 86 (1979), pp. 194-213, 385-436, 481-513, 87 (1980), 161-210, 88 (1981), pp. 321-332. (d) Censo y lista de los guerreros: N. Wyatt, «David's Census and the Tripartite Theory», en *VT* 40 (1990), pp. 352-360; P. Särkiö, «The Third Man-David's Heroes in 2 Sam 23.8-39», en *SJOT* 7 (1993), pp. 108-124. (e) No construcción del templo: P. B. Dirksen, «Why Was David Disqualified as Temple Builder? The Message of Chronicles 22.8», en *JSOT* 70 (1996), pp. 51-65; B. E. Kelly, «David's Disqualification in Chronicles 22.8», en *JSOT* 80 (1998), pp. 53-61.

6. El reino de Salomón entre la administración y la leyenda. (a) D. Ussishkin, «King Solomon's Palaces», en *BA* 36 (1973), pp. 78-105; fascículo temático en *BASOR* 277/278 (1990); G. J. Wigthman, «The Myth of Solomon», en *BASOR* 277 (1990), pp. 5-22; A. R. Millard, «Texts and Archaeology: Weighing the Evidence. The Case for King Solomon», en *PEQ* 123 (1991), pp. 19-27; J. M. Miller, «Solomon. International Potentate or Local King», ibídem, pp. 28-31; V. Fritz, «Monarchy and Re-urbanization: a New Look at Solomon's Kingdom», en Fritz-Davies, *Origins*, op. cit., pp. 187-

195; J. K. Handy, ed., *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium*, Leiden (1997) (reseña completa y bien articulada); G. N. Knoppers, «The Vanishing Solomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel», en *JBL* 116 (1997), pp. 19-44; H. M. Niemann, «Megiddo and Solomon: A Biblical Investigation in Relation to Archaeology», en *TA* 27 (2000), pp. 61-74. (b) Justicia y sabiduría: buena bibliografía en K. I. Parker, «Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1-11», en *JSOT* 53 (1992), pp. 75-91; juicio salomónico: J. Lasine, «The Riddle of Solomon's Judgment», en *JSOT* 45 (1989), pp. 61-86. Justicia en las inscripciones de la Edad de Hierro: M. Liverani, «Συδυχ e Μισωρ», en *Studi in onore di E. Volterra*, VI, Milán (1971), pp. 55-74; H. Niehr, «The Constitutive Principles of Establishing Justice and Order in Northwest Semitic Societies», en *ZABR* 3 (1997), pp. 112-130. (c) Comienzos del comercio surarábigo: M. Liverani, «Early Caravan Trade between South-Arabia and Mesopotamia», en *Yemen* 1 (1992), pp. 111-115. Comercio marítimo: G. Bunnens, «Commerce et diplomatie phéniciennes au temps de Hiram 1er», en *JESHO* 19 (1976), pp. 1-31. (d) Funcionarios: T. Mettinger, *Solomonic State Officials*, Lund (1971); E. W. Heaton, *Solomon's New Men: The Emergence of Ancient Israel as a National State*, Londres (1974); U. Rüterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit*, Stuttgart (1985); N. S. Fox, *In the Service of the King. Officialdom in Ancient Israel and Judah*, Cincinnati (2000). (e) Influencias egipcias: D. B. Redford, «Studies in the Relations between Palestine and Egypt during the First Millennium B. C.», en ídem, *Studies on the Ancient Palestinian World*, Toronto (1972), pp. 141-156; P. S. Ash, *David, Solomon and Egypt*, Sheffield (1999); B. U. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit*, Gotinga (1999). (f) Sobre los doce distritos: A. Alt, «Israels Gaue unter Salomo» (1913), en *KS* II, pp. 76-89; F. Pintore, «I dodici intendenti di Salomone», en *Rivista degli Studi Orientali* 45 (1970), pp. 177-207; P. S. Ash, «Solomon's? Districts? List», en *JSOT* 67 (1995), pp. 67-86.

La expedición de Sesonquis. K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, Warminster (1973), pp. 294-300, 432-437. Para la reconstrucción de la campaña sigo a Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, op. cit., pp. 323-330. Más recientes: N. Na'aman, «Israel, Edom, and Egypt in the Tenth Century B. C. E.», en *TA* 19 (1992), pp. 79-93; G. Ahlström, «Pharaoh's Shoshenk's Campaign in Palestine», en A. Lemaire y B. Otzen, eds., *Studies Presented to E. Nielsen*, Leiden (1993), pp. 1-16. Enfoque reductivo en F. Clancy, «Sheshonq's Travels», en *JSOT* 86 (1999), pp. 3-23. Por último I. Finkelstein, «The Campaign of Sheshonq I to Palestine. A Guide to the 10th Century BCE Polity», en *ZDPV* 118 (2002), pp. 109-135.

Capítulo 5. El reino de Israel (*ca.* 930-740)

1. Comienzos inciertos y consolidación. W. I. Toews, *Monarchy and Religious Institutions in Israel under Jeroboam I*, Atlanta (1993). Condena historiográfica del «cisma»: J. Debus, *Die Stände Jeroboams*, Gotinga (1967); G. N. Knoppers, *Two Nations under God: the Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, I- II, Atlanta (1993-1994).

2. Samaria y la «casa de Omrí». A. Alt, «Der Stadtstaat Samaria» (1954), en *KS* III, pp. 258-302; S. Timm, *Die Dynastie Omri*; Gotinga (1982).

3. La dinastía de Jehú. B. Halpern, «Yaua, Son of Omri, Yet Again», en *BASOR* 265 (1987), pp. 81-85; Y. Minokami, *Die Revolution des Jehu*, Gotinga (1988); T. J. Schneider, «Rethinking Jehu», en *Bibl* 77 (1996), pp. 101-107; N. Na'aman, «Jehu Son of Omri: Legitimizing a Loyal Vassal by his Lord», en *IEJ* 48 (1998), pp. 236-238.

4. Guerras y alianzas en el sistema regional. (a) L. G. Herr, «The Iron Age II Period: Emerging Nations», en *BA* 60 (1997), pp. 115-183; A. Faust, «Ethnic Complexity in Northern Israel During the Iron Age II», en *PEQ* 132 (2000), pp. 2-27. (b) Fenicios: H. J. Katzenstein, *The History of Tire*, Jerusalén (1957); G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, Nápoles (1980); M. E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona (1994); F. Briquel-Chatonnet, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, Lovaina (1992). (c) Arameos: P. E. Dion, *Les Araméens à l'âge du fer*, París (1997); C.-J. Axskjöld, *Aram as the Enemy Land*, Lund (1998); E. Lipinski, *The Aramaeans*, Lovaina (2000).

5. La hegemonía aramea. (a) W. Pitard, «The Identity of the Bir-Hadad of the Melqart Stela», en *BASOR* 272 (1988), pp. 3-21; I. Eph'al y J. Naveh, «Hazael's Booty Inscriptions», en *IEJ* 39 (1989), pp. 192-200; A. Lemaire, «Hazael de Damas, roi d'Aram», en D. Charpin y F. Joannès, eds., *Marchands, diplomates et entrepreneurs. Études offertes à P. Garelli*, París (1991), pp. 91-108; W. Pitard, *Ancient Damascus*, Winona Lake (1995); N. Na'aman, «Rezin of Damascus and the Land of Gilead», en *ZDPV* 111 (1995), pp. 105-117; M. Weippert, «Israélites, Araméens et Assyriens dans la Transjordanie septentrionale», en *ZDPV* 113 (1997), pp. 19-38; K. L. Noll, «The God Who is among the Danites», en *JASOT* 80 (1998), pp. 3-23. (b) Estela de Tel Dan: A. Biran y J. Naveh, «An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan», en *OEJ* 43 (1993), pp. 81-98; ídem, «The Tel Dan Inscription: A New Fragment», en *OEJ* 45 (1995), pp. 1-18; W. M. Schniedewind, «Tel Dan Stela: New Light on Aramaic and Jehu's Revolt», en *BASOR* 302 (1996), pp. 75-90; A. Lemaire, «The Tel Dan Stela as a Piece of Royal Historiography», en *JASOT* 81 (1998), pp. 3-14; G. Galil, «A Re-Assessment of the Fragments of the Tel Dan Inscription and the Relations between Israel and Aram», en *PEQ* 133 (2001), pp. 16-21. (c) Balaam: J. Hoftijzer y G. van der Kooij, *The Ba-*

laam Text from Deir Alla Re-Evaluated, Leiden (1991); S. C. Layton, «Whence Comes Balaam? Num 22.5 Revisited», en *Bibl* 73 (1992), pp. 32-61; M. Dijkstra, «Is Balaam also among the Prophets?», en *JBL* 114 (1995), pp. 43-64.

6. Mecanismos de toma de decisión y profetismo. (a) Procedimientos de toma de decisión asirios: I. Starr, *Queries to the Sungod: Divination and Politics in Sargonid Assyria*, Helsinki (1990); B. Pongrazt-Leisten, *Herrschaftswissen in Mesopotamien*, Helsinki (1990); J. Pečirková, «Divination and Politics in the Late Assyrian Empire», en *Archiv Orientální* 53 (1985), pp. 155-168; T. Abusch, «Alaktu and Halakhah. Oracular Decision, Divine Revelation», en *HThR* 80 (1987), pp. 15-42. Para los procedimientos políticos véase asimismo N. K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel*, Louisville (2001). La profecía en el Oriente antiguo (especialmente en Asiria): M. de Jong Ellis, «Observations on Mesopotamian Oracles and Prophecies», en *JCS* 41 (1989), pp. 127-186; J. Høgenhaven, «Prophecy and Propaganda. Aspects of Political and Religious Reasoning in Israel and the Ancient Near East», en *SJOT* (1989/1), pp. 125-141; J.-G. Heintz, ed., *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, París (1997); M. Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*, Helsinki (1998). (c) Profecía bíblica: F. C. Cryer, *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Sheffield (1994); J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville (1995); ídem, *A History of Prophecy in Israel*, Louisville (1996) [*Storia della profezia in Israele*, Brescia (1997)]; L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge, PA (1995); A. Laato, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature*, Estocolmo (1996); R. R. Clements, *Prophecy and Covenant*, Londres (1965); ídem, *Old testament Prophecy: From Oracles to Canon*, Louisville (1996); H. M. Barstad, «No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy», en *JSOT* 57 (1993), pp. 39-60. (d) Amós: H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, Leiden (1984); D. U. Bottzoll, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuch*, Berlín (1996). (e) Elías y Eliseo: J. M. Miller, «The Elisha Cycle and the Account of the Omride Wars», en *JBL* 85 (1966), pp. 441-454; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha*, Leiden (1968); R. P. Carroll, «The Elijah-Elisha Sagas», en *VT* 19 (1969), pp. 400-415; R. B. Coote, ed., *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, Atlanta (1992); W. J. Bergen, *Elisha and the End the End of Prophetism*, Sheffield (1999); M. Beck, *Elia und die Monolatrie*, Berlín (1999); N. Na'aman, «Prophetic Stories as Sources for the Histories of Jehoshaphat and the Omrides», en *Bibl* 78 (1997), pp. 153-173; M. Roncace, «Elisha and the Woman of Shunem», en *JSOT* 91 (2000), pp. 109-127.

7. La religión: baalismo y yaveísmo. S. Dalley, «Yahweh in Hamath in

the 8th Century B. C.: Cuneiform Material and Historical Deductions», en *VT* 40 (1990), pp. 21-32; J. A. Emerton, «The House of Baal in 1 Kings XVI 32», en *VT* 47 (1997), pp. 293-300; M. Gleis, *Die Bamah*, Berlín (1997).

8. Urbanismo, arquitectura, artesanía. (a) Urbanismo: I. Finkelstein. «Omride Architecture», en *ZDPV* 116 (2000), pp. 114-138; A. Faust, «Socioeconomic Stratification in an Israelite City: Hazor VI as a Test Case», en *Lev* 31 (1999), pp. 179-190; H. Williamson, «Tel Jezreel and the Dynasty of Omri», en *PEQ* 128 (1996), pp. 41-51; T. L. McClellan, «Town Planning at Tell en-Nasbeh», en *ZDPV* 100 (1984), pp. 53-69. Samaria preomrida: L. E. Stager, «Shemer's Estate», en *BASOR* 277 (1990), pp. 93-107. (b) Asentamientos: M. Broshi e I. Finkelstein, «The Population of Palestine in Iron Age II», en *BASOR* 287 (1992), pp. 47-60; A. Zertal, «The Heart of the Monarchy: Patterns of Settlement and Historical Considerations of the Israelite Kingdom of Samaria», en A. Mazar, ed., *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield (2000), pp. 38-64.

9. Administración y economía. A. Faust, «The Rural Community in Ancient Israel during Iron Age II», en *BASOR* 317 (2000), pp. 17-39. Polémica social de los profetas: B. Lang, «The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel», en *JSOT* 24 (1982), pp. 47-63; J. A. Dearman, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets*, Atlanta (1988). *Ostraka* de Samaria: A. F. Rainey, «Towards a Precise Date for the Samaria Ostraca», en *BASOR* 272 (1988), pp. 69-74. Crisis: S. Lasine, Jehoram and the Cannibal Mothers», en *JSOT* 50 (1991), pp. 27-53.

Capítulo 6. El reino de Judá (*ca.* 930-720)

1. La casa de David. N. Na'aman, «Azariah of Judah and Jeroboam II of Israel», en *VT* 43 (1993), pp. 227-234; G. N. Knoppers, «Reform and Regression: The Chronicler's Presentation of Jehosaphat», en *Bibl* 72 (1991), pp. 500-524.

2. Fracturas dinásticas. M. Liverani, «L'histoire de Joas», en *VT* 24 (1974), pp. 438-453; P. Dutcher-Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric. The Case of Athaliah and Joash*, Sheffield, 1996; W. B. Barrick, «Another Shaking of Jehoshaphat's Family Tree», en *VT* 51 (2001), pp. 9-25. Ideología dinástica: T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel*, Berlín, 1997; Z. Ben-Barak, «Succession to the Throne in Israel and Assyria», en *OLP* 17 (1986), pp. 85-100. Sobre Azarías: H. Tadmor, «Azriyau of Yaudi», en *Scripta Hierosolymitana* 8 (1961), pp. 232-271.

3. La formación de los estados transjordanos. (a) En general: R. H. Dorneman, *The Archaeology of Transjordan in the Bronze and Iron Ages*, Milwaukee, WI (1983); A. Hadidi, ed., *Studies in the History and Archaeology of Transjordan*, 1-3, Ammán (1982-1987); P. Bienkowski, ed., *Early Edom*

and Moab, Sheffield (1992). (b) Ammón: U. Hübner, *Die Ammoniter*, Wiesbaden (1992); A. Zertal, «Three Iron Age Fortresses in the Jordan Valley and the Origin of the Ammonite Circular Towers», en *IEJ* 45 (1995), pp. 253-273; B. McDonald y R. W. Younker, eds., *Ancient Ammon*, Leiden (1999). Epigrafía: W. E. Aufrecht, *A Corpus of Ammonite Inscriptions*, Lewiston, NY (1989). (c) Moab: S. Timm, *Moab zwischen den Mächten*, Wiesbaden (1989), U. Worschech, *Die Beziehung Moabs zu Israel und Ägypten*, Wiesbaden (1990); «The Archaeology of Moab», en *BA* 60/4 (1997). Estelas de Mesha: J. A. Dearman, ed., *Studies in the Mesha Inscriptions*, Atlanta (1989); N. Na'aman, «King Mesha and the Foundations of the Moabite Monarchy», en *IEJ* 47 (1997), pp. 83-92; B. Routledge, «The Politics of Mesha», en *JESHO* 43 (2000), pp. 221-256. (d) Edom: J. R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, Sheffield (1989); I. Finkelstein, «Edom in the Iron I», en *Lev* 24 (1992), pp. 159-172; N. Na'aman, Israel, Edom and Egypt in the 10th Century B. C. E.», en *TA* 19 (1992), pp. 71-93; D. V. Edelman, ed., *You Shall Not Abhor and Edomite for He is your Brother*, Atlanta (1995).

4. Economía y cultura material. R. Kessler, *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda (vom 8. Jahrhundert bis zum Exil)*, Leiden (1992; fundamental también para el período siguiente); A. Faust, véase, en *BASOR* 317 (2000), pp. 17-39; A. Ofer, «The Monarchic Period in the Judean Highlands: a Spatial Overview», en A. Mazar, ed., *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield (2001), pp. 14-37; L. Singer-Avitz, «Beersheba - A Gateway Community in Southern Arabian Long-Distance Trade in the Eighth Century B. C. E.», en *TA* 26 (1999), pp. 3-74.

5. El yaveísmo y el profetismo meridional. (a) Miqueas: Ch. S. Shaw, *The Speeches of Micah. A Rhetorical-Historical Analysis*, Sheffield (1993); B. M. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, Berlín (1997); M. R. Jacobs, *The Conceptual Coherence of the Book of Micah*, Sheffield (2001); R. Kessler, «Zwischen Tempel und Tora. Das Michabuch im Diskurs der Perserzeit», en *BZ* 44 (2000), pp. 21-36. (B) Oseas: G. I. Emmerson, *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective*, Sheffield (1984); H. D. Neef, *Die Heilstradition Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, Berlín (1987); D. R. Daniels, *Hosea and Salvation History. The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea*, Berlín (1990); E. K. Holt, *Prophesysing the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea*, Sheffield (1995); Y. Sherwood, *The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theological Perspective*, Sheffield (1996); A. A. Keefe, *Woman's Body and Social Body in Hosea*, Sheffield (2001). (c) Proto Isaías, véase más adelante. (d) Datos epigráficos: A. Lemaire, «Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud», en *Studi Epigrafici e Linguistici*, 1 (1984), pp. 131-143; ídem, «Les inscriptions de Khirbet el-Qôm», en *RB* 84 (1977), pp. 595-608. Sobre la *Asherah*: T. Binger, *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield

(1997); S. M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta (1988); J. E. Taylor, «The Asherah, the Menorah and the Sacred Tree», en *JSOT* 66 (1995), pp. 29-54.

6. La ideología común del siglo IX-VIII. A. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund (1967); A. Lemaire, «Joas de Samarie, Barhadad de Damas, Zakkur de Hamat. La Syrie-Palestine vers 800 av. J. C.», en *EI* 24 (1993), pp. 148*-157*; ídem, «Oracles, politique et littérature dans les royaumes araméens et transjordaniens (IXe-VIIIe s. av. n. è.)», en J.-G. Heinz, ed., *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, París (1997), pp. 171-193; D. I. Block, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, Jackson (1988); A. Kunz, «Zum rechtlichen Hintergrund der ammonitisch-aramäischen Militärkoalition», en *ZABR* 6 (2000), pp. 127-154.

Capítulo 7. EL IMPACTO DEL IMPERIO ASIRIO (*ca.* 740-640)

1. La conquista del norte. (a) Imperio asirio, en general: F. M. Fales, *L'impero assiro*, Roma-Bari (2001). Expansión occidental: R. Lamprichs, *Die Westexpansion des neuassyrischen Reichs*, Neukirchen (1995). Para los aspectos ideológicos, véase P. Machinist, «Assyria and Its Image in the First Isaiah», en *JAOS* 103 (1983), pp. 719-737. (b) Salmanasar III (véase § 5.3): S. Yamada, *The Construction of the Assyrian Empire*, Leiden (2000). (c) Adad-nirari III: H. Tadmor, «Adad-nirari III in Syria», en *Iraq* 35 (1973), pp. 57-64; ídem, «The Historical Inscriptions of Adad-nirari III», ibídem, pp. 141-150; N. Na'aman, «Forced Participation in Alliances in the Course of the Assyrian Campaigns to the West», en *Studies presented to H. Tadmor*, Jerusalén (1991), pp. 84-89; M. Weippert, «Die Feldzüge Adadniraris III. nach Syrien», en *ZDPV* 108 (1992), pp. 42-67. (d) Tiglat-pileser III: H. Tadmor y M. Cogan, «Ahaz and Tiglat-Pileser in the Book of Kings», en *Bibl* 60 (1979), pp. 499-509; J. M. Asurmendi, *La guerra siroefraimita*, Valencia (1982); R. Bickert, «König Ahas und der Prophet Jesaja», en *ZAW* 99 (1987), pp. 361-383; N. Na'aman, «The Deuteronomist and Voluntary Servitude to Foreign Powers», en *JSOT* 65 (1995), pp. 37-53; R. Tomes, «The Reason for the Syro-Ephraimite War», en *JSOT* 59 (1993), pp. 55-71; G. Galil, «A New Look at the Inscriptions of Tiglath-pileser III», en *Bibl* 81 (2000), pp. 511-520. (e) Toma de Samaria: H. Tadmor, «The Campaign of Sargon II of Assur», en *JCS* 12 (1958), pp. 22-40; S. Timm, «Die Eroberung Israels (Samaria) 722 v. Chr. aus assyrisch-babylonischer Sicht», en *Die Welt des Orients* 20/21 (1989-1990), pp. 62-82; B. Becking, *The Fall of Samaria*, Leiden (1992); N. Na'aman, «The Historical Background to the Conquest of Samaria», en *Bibl* 72 (1991), pp. 153-181; y por último la reseña de K. Lawson

Younger, «The Fall of Samaria in Light of Recent Research», en *CBQ* 61 (1999), pp. 461-482.

2. La presión sobre el sur H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Gotinga (1982); N. Na'aman, «The Brook of Egypt and Assyrian Policy on the Border of Egypt», en *TA* 6 (1979), pp. 68-90.

3. Deportaciones cruzadas y provincialización. (a) Deportaciones: B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden (1979); N. Na'aman, «Population Changes in Palestine Following Assyrian deportations», en *TA* 20 (1993), pp. 104-124; N. Na'aman y R. Zadok, «Assyrian Deportations to the Province of Samerina», en *TA* 27 (2000), pp. 159-188; H. Limet, «Les exploitations agricoles en Transeuphratène au Ier millénaire à la lumière des pratiques assyriennes», en *Trans* 19 (2000), pp. 35-50. (b) Ordenamiento provincial: A. Alt, «Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel» (1929), en *KS* II, pp. 188-205; O. Lipschitz, «The Date of the "Assyrian Residence" at Ayyelet ha-Shahar», en *TA* 17 (1990), pp. 96-99; J. D. Macchi, «Megiddo à l'époque assyrienne», en *Trans* 7 (1994), pp. 9-33.

4. Crecimiento y prosperidad en el reino de Judá. (a) M. Broshi, «The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh», en *IEJ* 24 (1974), pp. 21-26; E. Stern, «Israel at the Close of the Period of the Monarchy: An Archaeological Survey», en *BA* 38 (1975), pp. 26-53; D. W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchical Judah*, Sheffield (1991). (b) Aspectos particulares: Y. Shiloh, «South Arabian Inscriptions: from the City of David, Jerusalem», en *PEQ* 119 (1987), pp. 9-18; D. Ussishkin, «The Rectangular Fortress at Kadesh-Barnea», en *IEJ* 45 (1995), pp. 118-127; E. Stager, «Farming the Judean Desert during the Iron Age», en *BASOR* 221 (1976), pp. 145-158. (c) Sellos *lmlk*: P. Welten, *Die Königs-Stempel*, Wiesbaden (1969); D. Ussishkin, «The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars», en *TA* 4 (1977), pp. 28-60; N. Na'aman, «Hezekiah's Fortified Cities and the *Lmlk* Stamps», en *BASOR* 261 (1986), pp. 5-21; G. Barkay y A. G. Vaughn, «*Lmlk* and Official Seal Impressions from Tel Lachish», en *TA* 23 (1996), pp. 61-74; ídem, «New Readings of Hezekian Official Seal Impressions», en *BASOR* 304 (1996), pp. 29-54; N. S. Fox, *In the Service of the King. Officialdom in Ancient Israel and Judah*, Cincinnati (2000); R. Kletter, «Temptation to Identify: Jerusalem, *mmšt* and the *lmlk* Stamps», en *ZDPV* 118 (2002), pp. 136-149. (d) Problemas socioeconómicos: D. N. Premnath, «Latifundialization and the Isaiah 5.8-10», en *JSOT* 40 (1998), pp. 49-60.

5. Las reformas de Ezequías y el debate profético. (a) Ezequías: M. Hutter, *Hiskia, König von Juda*, Graz (1982); A. Laato, «Hezekiah and the Assyrian Crisis in 701 BC», en *SJOT* 1 (1987), pp. 7-21; I. W. Provan, *Hezekiah and the Book of Kings*, Berlín (1988); N. Na'aman, «Hezekiah and the Kings of Assyria», en *TA* 21 (1994), pp. 235-254. Inscripciones de Ezequías: S. No-

rin, «The Age of the Siloam Inscription and Hezekiah's Tunnel», en *VT* 48 (1988), pp. 37-48; A. Faust, «A Note on Hezekiah's Tunnel and the Siloam Inscription», en *JSOT* 90 (2000), pp. 3-11; F. M. Cross, «A Fragment of a Monumental Inscription from the City of David», en *IEJ* 51 (2001), pp. 44-47. (b) Campaña de Senaquerib: N. Na'aman, «Sennacherib's "Letter to God" on his campaign to Judah», en *BASOR* 214 (1974), pp. 25-39; F. J. Gonçalves, *L'expédition de Sennacherib en Palestine*, Lovaina la Nueva (1986); W. R. Gallagher, *Sennacherib's Campaign to Judah*, Leiden (1999); J. Goldberg, «Two Assyrian Campaigns against Hezekiah», en *Bibl* 89 (1999), pp. 360-390. (c) Asedio de Laquis: D. Ussishkin, «Excavations at Tel Lachish», en *TA* 5 (1978), pp. 1-97; 10 (1983), pp. 97-185; 23 (1996), pp. 3-60; ídem, «The "Lachish Reliefs" and the City of Lachish», en *IEJ* 30 (1980), pp. 174-195; S. Gitin y T. Dothan, «A Royal Dedicatory Inscription from Ekron», en *IEJ* 47 (1997), pp. 1-16. (d) Expediciones asirias a Egipto: H.-U. Onasch, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens*, Wiesbaden (1994). (e) Proto Isaías: B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, Londres (1967); W. Dietrich, *Jesaja und die Politik*, Múnich (1976). (f) Proto Deuteronomio: A. K. Jenkins, «Hezekiah's Reform and Deuteronomic Tradition», en *HThR* 72 (1979), pp. 23-43; I. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, Berlín (1988); B. Halpern, *The First Historians*, San Fancisco (1988); A. Lemaire, «Vers l'histoire de la rédaction des Livres des Rois», en *ZAW* 98 (1986), pp. 221-236.

6. Ideología imperial y estrategias locales. (a) Ideología asiria: M. Cogan, *Imperialism and Religion*, Missoula (1974); ídem, «Judah under Assyrian Hegemony», en *JBL* 112 (1993), pp. 403-414; M. Liverani, «The Ideology of the Assyrian Empire», en M. T. Larsen, ed., *Power and Propaganda*, Copenhague (1979), pp. 297-317; B. Oded, *War, Peace and Empire*, Wiesbaden (1992); E. Otto, «Die besiegten Sieger», en *BZ* 43 (1999), pp. 180-203. (b) Profecías contra las naciones: H. Donner, *Israel unter den Völkern*, Leiden (1964; Proto Isaías, Oseas, Miqueas); B. Gosse, «Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l'"histoire deuteronomique"», en *VT* 38 (1998), pp. 22-40.

7. Fidelidad y protección: el emperador y el dios. (a) Pacto asirio: H. Tadmor, «Alleanza e dipendenza nell'antica Mesopotamia e in Israele», en *I trattati nel mondo antico*, Roma (1990), pp. 17-36; M. Liverani, «Terminologia e ideologia del patto nelle iscrizioni reali assire», ibídem, pp. 113-147. (b) Comparación con el Deuteronomio: R. Frankena, «The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy», en *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965), pp. 122-154; H. U. Steymanns, *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*, Gotinga (1995); E. Otto. «Treu und Gesetz», en *ZABR* 2 (1996), pp. 1-52. (c) Ideología bíblica del pacto: E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, Berlín (1973); y la reseña de E. Otto, «Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient»,

en *ZABR* 4 (1988), pp. 1-84 (y otros artículos publicados en el mismo número). (d) Terminología del pacto, véase D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Roma (1963), 1978[2]; P. Kalluveetil, *Declaration and Covenant*, Roma (1982).

Capítulo 8. Pausa entre dos imperios (*ca.* 640-610)

1. El hundimiento del imperio asirio. S. Zawadzki, *The Fall of Assyria*, Poznan (1988); M. Liverani, «The Fall of the Assyrian Empire: Ancient and Modern Interpretations», en S. Alcock, ed., *Empires*, Cambridge (2001), pp. 374-391. Para los medos, M. Liverani, «The Medes at Esarhaddon's Court», en *JCS* 47 (1995), pp. 57-62; ídem, *The Rise and Fall of Media*, en prensa.

2. Un intermedio de libertad. (a) Tiro: I. M. Diakonoff, «The Naval Power and Trade of Tyre», en *IEJ* 42 (1992), pp. 168-193; M. Liverani, «The Trade Network of Tyre According to Ezek. 27», en *Studies in Honor of H. Tadmor*, Jerusalén (1991), pp. 65-79. (b) Ammón: R. Kletter, «The Rujm el-Malfuf Buildings and the Assyrian Vassal State of Ammon», en *BASOR* 284 (1991), pp. 33-50.

3. Josías y el proyecto unitario. (a) Sobre la política de Josías: A. Alt, «Judas Gaue unter Josia» (1925), en *KS* II, pp. 276-288; W. E. Claburn, «The Fiscal Basis of Josiah's Reform», en *JBL* 92 (1973), pp. 11-22; V. Fritz, «The List of Roboam's Fortresses in 2 Chr 11,5-12. A Document from the Time of Josiah», en *EI* 15 (1981), pp. 46-53; D. L. Christensen, «Zephaniah 2,4-15: A Theological Base for Josiah's Program of Political Expansion», en *CBQ* 46 (1984), pp. 669-682; N. Na'aman, «The Kingdom of Judah under Josiah», en *TA* 18 (1991), pp. 3-71. (b) Indicadores arqueológicos: R. Kletter, «Pots and Polities: material Remains of late Iron Age Judah in Relation to Its Political Borders», en *BASOR* 314 (1999), pp. 19-54. Desierto de Judá: L. E. Stager, «Farming in the Judean Desert during the Iron Age», en *BASOR* 221 (1976), pp. 145-158. Negev: I. Beit-Arieh, «The Edomite Shrine at Horvat Qitmit in the Judean Negev», en *TA* 18 (1991), pp. 93-116; I. Finkelstein, «Horvat Qimit and the Southern Trade on the Late Iron Age II», en *ZDPV* 108 (1992), pp. 156-170; Ph. Mayerson, «Toward a Comparative Study of a Frontier», en *IEJ* 40 (1990), pp. 267-279.

4. El hallazgo de la Ley. N. Lohfink, «Culture Shock and Theology», en *Biblical Theology Bulletin* 7 (1977), pp. 12-22; W. Dietrich, «Josia und das Gesetzbuch», en *VT* 27 (1977), pp. 13-35; B. J. Diebner y C. Nauerth, «Die Invention des *sfr twrh* in 2 Kon 22», en *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 18 (1984), pp. 95-118; R. H. Lowry, *The Reforming Kings*, Sheffield (1991); E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, Leiden (1996); Th. Römer, «On "book-Finding" and Other Literary Strategies», en *ZAW* 109 (1997), pp. 1-11.

5. Un solo dios en un solo templo. (a) Centralización del culto: E. Reuter, *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12*, Frankfurt (1993); N. Lohfink, «Kultzentralisation und Deuteronomium», en *ZABR* 1 (1995), pp. 117-148. (b) Datos arqueológicos: D. Ussishkin, «The Date of the Judean Shrine at Arad», en *OEJ* 38 (1988), pp. 142-157. (c) Datos epigráficos: P. Bordreuil, F. Israel y P. Pardee, «Deux ostraka paléo-hébreux de la collection Sh. Moussaief», en *Sem* 46 (1996), pp. 49-76.

6. La historiografía deuteronomista. Sigue siendo fundamental hoy día M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle (1943) (*The Deuteronomistic History*, Sheffield [1981]); M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford (1972); F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, MA (1973), pp. 274-289; R. D. Nelson, *Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield (1981); J. van Seters, *In Search of History*, New Haven (1983); M. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, Friburgo-Gotinga (1989); E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Berlín (1999); L. S. Schearing y S. L. McKenzie, eds., *Those Elusive Deuteronomists*, Sheffield (1999); A. de Pury, T. Römer y J. D. Macchi, eds., *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Winona Lake (2000).

7. El fracaso y el legado. (a) Manasés: P. Keulen, *Manasseh through the Eyes of the Deuteronomists*, Leiden (1996); K. Schmid, «Manasse und der Untergang Judas», en *Bibl* 78 (1997), pp. 87-99; B. Halpern, «Why Manasseh is Blamed for the Babylonian Exile?», en *VT* 48 (1998), pp. 473-514. (b) Jeremías: R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, Londres (1981); E. K. Holt, «Was Jeremiah a Member of the Deuteronomist Party?», en *JSOT* 44 (1989), pp. 109-122. (c) Sofonías: P. H. House, *Zephaniah. A Prophetic Drama*, Sheffield (1988); E. Ben-Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, Berlín (1991).

Capítulo 9. EL IMPACTO DEL IMPERIO BABILÓNICO (*ca.* 610-585)

1. Nabucodonosor y la reconquista imperial. D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar and Babylon*, Londres (1985); W. G. Lambert, «Nebuchadnezzar King of Justice», en *Iraq* 27 (1965), pp. 1-11; P. Coxon, «Nebuchadnezzar's Hermeneutical Dilemma», en *JSOT* 66 (1995), pp. 87-97; O. Lipschitts, «Nebuchadnezzar's Policy in "Hattu-Land" and the Fate of the Kingdom of Judah», en *UF* 30 (1998), pp. 467-487. Sobre puntos específicos: B. Porten, «The Identity of King Adon», en *BA* 44 (1981), pp. 36-52; J. Day, «The Problem of 'So, King of Egypt'», en *VT* 42 (1992), pp. 289-301; H. J. Katzenstein, «Gaza in the Neo-Babylonian Period», en *Trans* 7 (1994), pp. 35-49.

2. Las estrategias locales y los oráculos contra las «Naciones». N. K.

Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth*, Nueva York (1964); F. Huber, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*, Berlín (1976); F. Fechter, *Bewaltigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch*, Berlín (1992); K. L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel*, Winona Lake (1988).

3. El debate político interno. A. Schenker, «Nebukadnezzars Metamorphose: vom Unterjocher zum Gottesknecht», en *RB* 89 (1982), pp. 498-527; Th. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, Berlín (1989); Ch. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas*, Berlín (1990); H.-J. Stipp, *Jeremia im Parteienstreit*, Frankfurt (1992).

4. Desde el estado vasallo hasta la destrucción final. (a) Sedecías: J. Applegate, «The Fate of Zedekiah: Redactional Debate in the Book of Jeremiah», en *VT* 58 (1998), pp. 137-160, 301-308; H.-J. Stipp, «Zedekiah in the Book of Jeremiah», en *CBQ* 58 (1996), pp. 627-648. *Bullae* de Jerusalén: N. Avigad, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah*, Jerusalén (1976); Y. Shiloh, «A Group of Hebrew Bullae from the City of David», en *OEJ* 36 (1986), pp. 16-38; R. Deutsch, *Messages from the Past*, Tel Aviv (1999); F. Bianchi, «*I superstiti della deportazione sono là nella provincia*», I, Nápoles (1993). (b) Godolías: E. Janssen, *Juda in der Exilzeit*, Gotinga (1956); O. Lipschits, «The History of the Benjamin Region under Babylonian Rule», en *TA* 26 (1999), pp. 155-190; J. Zorn, J. Yellin y J. Hayes, «The *m(w)ṣh* Stamp Impressions and the Neo-Babylonian Period», en *IEJ* 44 (1994), pp. 161-183; H.-J. Stipp, «Gedolja und die Kolonie von Mizpa», en *ZABR* 6 (2000), pp. 155-171.

5. Las deportaciones unidireccionales y el colapso demográfico y cultural. (a) Destrucción: E. Kutsch, «Das Jahr der Katastrophe: 587 v. Chr.», en *Bibl* 55 (1974), pp. 520-545. (b) Edomitas en el Negev: véase I. Beit-Arieh, «New Data in the Relationship between Judah and Edom toward the End of the Iron Age», en S. Gittin y W. Dever, eds., *Recent excavations in Israel: Studies on Iron Age Archaeology*, Winona Lake (1989), pp. 125-131; J. R. Bartlett, «Edom and the Fall of Jerusalem», en *PEQ* 114 (1982), pp. 13-24.

Capítulo 10. La época axial

1. El individuo y el «poder lejano». He recogido todo lo que he propuesto aquí en *Antico Oriente*, Roma-Bari (1988), pp. 938-942.

2. La cuestión del monoteísmo. (a) Religión yaveísta. Dentro de la enorme bibliografía existente véase entre otras obras: E. A. Knauf, «Yahwe», en *VT* 34 (1984), pp. 467-472; Th. Thompson, «How Yahweh Became God», en *JSOT* 68 (1995), pp. 57-74; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, I, Nashville (1994) (reseña de W. G. Dever en *BASOR* 301 [1996], pp. 83-96); M. Weippert, *Yahwe und die anderen Götter*,

Tubinga (1997). (b) Monoteísmo: M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Nueva York (1971) (*Gli uomini del ritorno*, Verona [1984]); B. Lang, *Monotheism and the Prophetic Minority*, Sheffield (1983); W. Dietrich y M. A. Klopfestein, eds., *Ein Gott Allein? YHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus*, Friburgo-Gotinga (1994); D. V. Edelman, ed., *The Triumph of Elohim. From Yahwismus to Judaisms*, Kampen (1995); J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Lovaina (1997); R. K. Gnuse, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield (1997); J. Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Gotinga (2000). Discutible el reciente resumen de W. Propp, «Monotheism and "Moses"», en *UF* 31 (1999), pp. 537-575. (c) Aportaciones persas: M. Smith, «II Isaiah and the Persians», en *JAOS* 83 (1963), pp. 415-421; G. Garbini, «Universalismo iranico e Israele», en *Henoch* 6 (1984), pp. 293-312. (d) Aniconismo: C. Dohmen, *Das Bilderverbot*, Bonn (1985); T. Mettinger, *No Graven Image?*, Estocolmo (1995); K. van der Toorn, ed., *The Image and the Book*, Lovaina (1997); A. Berleijung, *Die Theologie der Bilder*, Gotinga (1998); O. Keel y C. Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis (1998); N. Na'aman, «No Anthropomorphic Graven Image», en *UF* 31 (1999), pp. 391-415; Th. Podella, «Bild und Text», en *SJOT* 15 (2001), pp. 205-256. (e) Sincretismo: G. W. Ahlström, *Aspects of Synchretism in Israelite Religion*, Lund (1963); ídem, *An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Palestine*, Helsinki (1984). (f) Culto de los muertos: E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield (1992). Prohibición de la nigromancia: J. Tropper, *Nekromantie*, Neukirchen (1989). (f) Tendencias henoteístas babilónicas: W. G. Lambert, «The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon», en H. Goedicke y J. Roberts, eds., *Unity and Diversity*, Baltimore (1975), pp. 181-200 (el texto citado corresponde a las pp. 197-198).

3. Del culto ceremonial a la religión ética. Véanse las obras generales sobre la religión citadas en la bibliografía introductoria.

4. Responsabilidad colectiva y personal. J. S. Kaminsky, *Corporate Responsability in the Hebrew Bible*, Sheffield (1995); R. A. Freund, «Individual vs. Collective Responsability», en *SJOT* 11 (1997), pp. 279-304; por último K. Schmid, «Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient», en *ZABR* 5 (1999), pp. 193-222; R. A. Di Vito, «Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity», en *CBQ* 61 (1999), pp. 217-238. Crítica de la justicia divina: K. P. Darr, «Ezekiel's Justification of God», en *JSOT* 55 (1992), pp. 97-117; C. Patton, «"I Myself Gave them Laws the were not Good"», en *JSOT* 69 (1996), pp. 73-90.

Capítulo 11. LA DIÁSPORA

1. Qué suerte corrió la élite política. E. Weidner, «Jojachin, König von Juda in babylonischen Keilinschriften», en *Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud*, París (1939), II, pp. 923-925. En general para el período de la Cautividad, véanse las síntesis de M. Dandamayev y de E. Bickerman en *The Cambridge History of Judaism*, I, Cambridge (1984), pp. 326-358.

2. Adaptación al nuevo ambiente. (a) E. Janssen, *Juda in der Exilzeit*, Gotinga (1956); M. Cogan, «Life in the Diaspora», en *BA* 37 (1974), pp. 6-12; R. Zadok, *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods*, Jerusalén (1977); ídem, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods*», Haifa (1979); ídem, «The Nippur Region during the Late Assyrian, Chaldean and Achaemenian Periods», en *Israel Oriental Studies* 8 (1978), pp. 266-332; I. Eph'al, «The Western Minorities in Babylonia on the 6th-5th Centuries BC», en *Or* 47 (1978), pp. 74-90; B. Oded, «Observations on the Israelite/Judean Exiles in Mesopotamia», en K. van Lerberghe y A. Schoors, eds., *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*, Lovaina (1995), pp. 205-212; L. L. Grabbe, «"The Exile" under the Theodolite: Historiography as Triangulation», en ídem, ed., *Leading Captivity Captive*, Sheffield (1998), pp. 80-100. (b) Sobre los archivos de Murashu: M. Stolper, *Entrepreneurs and Empire: The Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia*, Leiden (1985); M. Coogan, *West Semitic Personal names in the Murašû Documents*, Atlanta (1976); G. van Driel, «The Murašûs in Context», en *JESHO* 32 (1989), pp. 203-229. Ciudades de Judá en Babilonia: F. Joannès y A. Lemaire, «Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique», en *Trans* 17 (1999), pp. 17-34. (c) Aspectos religiosos: E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles*, Oxford (1970); T. M. Raitt, *A Theology of Exile*, Filadelfia (1977); R. W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, Filadelfia (1979); D. L. Smith, *The Religion of the Landless*, Bloomington (1989); C. R. Seitz, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, Berlín (1989). (d) Sobre los aspectos lingüísticos, véase síntesis y bibliografía de J. Naveh y J. C. Greenfield en *The Cambridge History of Judaism*, I, Cambridge (1984), pp. 115-129.

3. Deportados y emigrados: (a) L. L. Grabbe, ed., *Leading Captivity Captive. «The Exile» as History and Ideology*, Sheffield (1998); J. Sapin, «La main-d'oeuvre migrante en Transeuphratène achéménide», en *Trans* 19 (2000), pp. 13-33. (b) Diáspora egipcia: E. Bresciani y B. Porten en *The Cambridge History of Judaism*, I, Cambridge (1984), pp. 358-400. (c) Papiros de Elefantina: B. Porten, *Archives form Elephantine*, Berkeley (1968); Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Papyri form Elephantine*, Leiden (1969); P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, París (1972); y también K. van der

Toorn, «Anat-Yahu, Some Other Deities and the Jews of Elephantine», en *Numen* 39 (1992), pp. 80-101; R. Contini, «I documenti aramaici dell'Egitto persiano e tolemaico», en *Rivista biblica* 34 (1986), pp. 73-109; P. Bedford, «Jews at Elephantine», en *Australian Journal of Jewish Studies*, 13 (1999), pp. 6-23. Edición sistemática: B. Porten y A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. 1-4*, Jerusalén (1986-1999).

4. ¿Quién es el «resto»? G. F. Hasel, *The Remnant*, Berrien Springs, MI (1972); W. E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament*, Neukirchen (1973); O. Carena, *Il resto di Israele*, Bolonia (1985); J. Hausmann, *Israels Rest*, Stuttgart (1987).

5. El profetismo del regreso. (a) Sobre Babilonia: D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, Cambridge, MA (1999). (b) Deutero Isaías: H. M. Orlinski y N. H. Snaith, *Studies in the Second Part of the Book of Isaiah*, Leiden (1967); D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterojesaja: Bemühungen in der Heilserwartung der beiden grossen Exilpropheten*, Berlín (1971); A. Schoors, *I Am God Your Saviour. A Form-critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV*, Leiden (1973); R. P. Merendino, *Der Erste und der Letzte. Eine-Untersuchung von Jes. 40-48*, Leiden (1981); A. Laato, *The Servant of Yhwh and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55*, Estocolmo (1992); Ph. Davies, «God Cyrus, God of Israel», en J. Davies, G. Harvey y W. Watson, eds., *Essays in Honour of J. Sawyer*, Sheffield (1995), pp. 207-225. (c) Ezequiel: E. Kutsch, *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*, Friburgo-Gotinga (1985); I. M. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, Leiden (1994); Th. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, Leiden (1999). (d) «Nueva alianza»: B. Gosse, «La nouvelle alliance et les promesses d'avenir se referant à David dans les livres de Jérémie, Ézéchiel et Isaïe», en *VT* 41 (1991), pp. 419-428; ídem, «L'établissement du droit et de la justice et les relations entre les redactions d'ensemble du livre d'Isaïe et des Proverbes», en *SJOT* 14 (2000), pp. 275-292; N. Lohfink, «Der Neue Bund im Buch Deuteronomium?», en *ZABR* 4 (1988), pp. 100-125; B. P. Robinson, «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34, en *SJOT* 15 (2001), pp. 181-204.

6. Las nuevas teologías. R. E. Clements, *God and Temple. The Idea of the Divine Presence on Ancient Israel*, Oxford (1965); B. Janowski, «"Ich will in euer Mitte wohnen". Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie», en *Jahrbuch für biblische Theologie*, 2 (1987), pp. 165-193; T. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund (1982); ídem, «The Name and the Glory: the Zion-Sabaoth Theology and its Exilic Successors», en *Journal of North-West Semitic Languages*, 24 (1998), pp. 1-24; S. L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, Berlín (2002).

7. La historiografía deuteronomista y los modelos babilónicos. (a) Véase § 8.6. Más en particular S. L. McKenzie, *The Trouble with Kings. The*

Composition of the Books of Kings in the Deuteronomistic History, Leiden (1991); E. Th. Mullen, *Narrative History and Ethnic Boundaries: The Deuteronomistic History and the Creation of Israelite National Identity*, Atlanta (1993); A. Mayes, «On Describing the Purpose of Deuteronomy», en *JSOT* 58 (1993), pp. 13-33; ídem, «Deuteronomistic Ideology and the Theology of the Old Testament», en *JSOT* 82 (1999), pp. 57-82. (b) Sobre el uso de las fuentes: G. Garbini, «Le fonti citate nel "Libro dei Re"», en *Henoch*, 3 (1981), pp. 26-46; N. Na'aman, «Royal Inscriptions and the Histories of Joash and Ahaz, King of Judah», en *VT* 58 (1998), pp. 333-349; ídem, «The contribution of Royal Inscriptions for a Re-Evaluation of the Book of Kings as a Historical Source», en *JSOT* 82 (1999), pp. 3-17; S. B. Parker, «Did the Authors of the Books of Kings Make Use of Royal Inscriptions?», en *VT* 50 (2000), pp. 357-378.

Capítulo 12. EL PAISAJE DESOLADO

1. La tierra vacía. R. P. Carroll, «The Myth of the Empty Land», en D. Jobling y T. Pippin, eds., *Ideological Criticism of Biblical Texts*, Atlanta (1992), pp. 79-93; H. M. Barstad, *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah during the «Exilic» Period*, Oslo (1996); ídem, «On the History and Archaeology of Judah During the Exilic Period. A Reminder», en *OLP* 19 (1988), pp. 25-36

2. El diluvio universal. Últimamente: P. J. Harland, *The Value of Human Life: A Study in the Story of the Flood (Genesis 6-9)*, Leiden (1996).

3. La torre de Babel. Últimamente: Ch. Uehlinger, *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Bedeutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)*, Friburgo-Gotinga (1990); J. P. Harland, «Vertical and Horizontal: the Sin of Babel», en *VT* 48 (1998), pp. 514-533.

4. El jardín del Edén. Bibliografía comentada en T. Stordalen, «Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered», en *JSOT* 53 (1992), pp. 3-26; véase asimismo M. Bechtel, «Genesis 2.4B-3.24: A Myth about Human Maturation», en *JSOT* 67 (1995), pp. 3-26.

5. El mundo tripartito. Tabla de las naciones: para análisis diferentes del nuestro véase B. Oded, «The Table of Nations (Gen 10). A Socio-Cultural Approach», en *ZAW* 98 (1986), pp. 14-31; J. Vermeylen, «La "table des nations" (Gn 10): Yaphet figure-t-il l'Empire perse?», en *Trans* 5 (1992), pp. 113-132. Para Canaán y la maldición de Cam, véase recientemente M. Vervenne, «What Shall We Do with the Drunken Sailor? A Critical Examination of Genesis 9.20-27», en *JSOT* 68 (1995), pp. 33-55.

6. Genealogías y objetos de anticuario. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven (1977); M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, Cambridge (1988). Para las «Genealogías» grie-

gas: S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, IV, Bari (1996), pp. 58-83. Monumento cruciforme: E. Sollberger, «The Cruciform Monument», en *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, 20 (1968), pp. 50-70.

7. Nómadas de los montes y del desierto. No muy útil es Th. Staubli, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, Gotinga (1991). D. I. Block, «Gog in Prophetic Tradition: A New Look at Ezekiel XXXVIII 17», en *VT* 42 (1992), pp. 154-172.

Capítulo 13. Los que volvieron y los que se quedaron: la invención de los patriarcas

1. La caída de Babilonia y el edicto de Ciro. (a) Sobre Ciro: A. Kuhrt, «The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy», en *JSOT* 25 (1983), pp. 83-97; E. M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids (1990). Sobre las fuentes H. Schaudig, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen*, Münster (2001). (b) Edicto: J. Briend, «L'édit de Cyrus et sa valeur historique», en *Trans* 11 (1996), pp. 33-44; véase el debate entre P. Frei, «Die persische Reichsautorisation. Ein Überblick», en *ZABR* 1 (1995), pp. 1-35; J. Wiesehöfer, «"Reichsgesetz" oder "Einzelfallgerechtigkeit"?», ibídem, pp. 36-46; U. Rüterswörden, «Die Persische Reichsautorisation der Thora: Fact or Fiction?», ibídem, pp. 47-61.

2. Los grupos de repatriados. I. Eph'al, «Changes in Palestine during the Persian Period in Light of Epigraphic Sources», en *IEJ* 48 (1998), pp. 106-119.

3. El «pueblo de la tierra». R. de Vaux, «Le sens de l'expression "peuple du pays" et le rôle politique du peuple en Israël», en *Revue d'Assyriologie*, 58 (1964), pp. 167-172; J. M. Carrière, «Le "pays" dans le Deutéronome: une nation construite», en *Trans* 14 (1998), pp. 113-132.

4. La fundación mítica del reasentamiento. (a) Promesa: N. Lohfink, *La promessa della terra come giuramento*, Brescia (1975); ídem, *Die Väter Israels in Deuteronomium*, Friburgo-Gotinga (1991); E. Cortese, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*, Brescia (1972); S. Boorer, *The Promise of the Land as Oath*, Berlín (1992). (b) Patriarcas: T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomischen Tradition*, Gotinga (1990); ídem, «Génèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique», en *Trans* 7 (1994), pp. 107-121; y también J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive*, Berlín (1971).

5. Ambientación de las historias patriarcales. J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven (1975); Th. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, Berlín (1974); H. M. Wahl, *Die Jakobserzählungen*, Berlín (1997).

6. Las relaciones interétnicas. P. T. Reis, «Hagar Requited», en *JSOT* 87 (2000), pp. 75-109; B. Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist*, Sheffield (1994); Cl. R. Mathews, *Defending Zion. Edom's desolation and Jacob's Restoration (Isaiah 34-35) in Context*, Berlín (1995); W. W. Fields, *Sodom and Gomorrah. History and Motif in Biblical Narrative*, Sheffield (1997); W. Oswald, «Die Revision des Edombildes in Numeri XX 14-21», en *VT* 50 (2000), pp. 218-232.

7. Jerusalén y Siquem. E. Otto, *Jakob in Sichem*, Stuttgart (1979); J. A. Fitzmyer, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», en *Bibl* 81 (2000), pp. 63-69; L. M. Bechtel, «What if Dinah is not Raped? (Genesis 34)», en *JSOT* 62 (1994), pp. 19-36.

8. La historia de José. D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, Leiden (1970); A. Meinhold, «Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovellen», en *ZAW* 87 (1975), pp. 306-324, 88 (1976), pp. 72-93; G. W. Coats, *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for Joseph Story*, Washington (1976); E. Blum, «The Joseph Story and Divine Politics», en *JBL* 106 (1987), pp. 577-594; A. Catastini y C. Grottanelli, *Storia di Giuseppe*, Venecia (1994); A. Catastini, «Ancora sulla datazione della "Storia di Giuseppe"», en *Henoch* 20 (1998), pp. 208-224; F. W. Golka y W. Weiss, eds., *Joseph, Bibel und Literatur*, Oldenburgo (2000); M. V. Fox, «Wisdom in the Joseph Story», en *VT* 51 (2001), pp. 26-41. Ahiqar: S. Niditch y R. Doran, «The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach», en *JBL* 96 (1977), pp. 179-193; F. M. Fales, «Storia di Ahiqar tra Oriente e Grecia», en *Quaderni di Storia* 38 (1993), pp. 143-166.

Capítulo 14. REPATRIADOS Y EXTRAÑOS: LA INVENCIÓN DE LA CONQUISTA

1. Las etapas del retorno. Para un panorama general véase la síntesis de P. Ackroyd en *The Cambridge History of Judaism*, I, Cambridge (1984), pp. 130-161. Análisis crítico de las fuentes, recientemente G. Garbini, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, Brescia (2001).

2. Palestina en la época aqueménida. H. Kreissig, *Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit*, Berlín (1973); M. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B. C.*, Warminster (1982); ídem, en *The Cambridge History of Judaism*, I, Cambridge (1984), pp. 70-114; W. Schottroff, «Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit», en *Verkündigung und Forschung* 27 (1982), pp. 46-68; Ch. Carter, «The Province of Yehud in the Post-Exilic Period: Soundings in Site Distribution and Demography», en T. Eskenazi y K. H. Richards, eds., *Second Temple Studies*, II, Sheffield (1994), pp. 106-145; véase en § 15.1. Para el desarrollo de la zona costera, véase el fascículo especial de *Trans* 2 (1990); H. J. Katzenstein, «Gaza in the Persian Period», en *Trans* 1 (1989), pp. 67-

105; O. Tal, «Some Notes on the Settlement Patterns of the Persian Period Southern Sharon Plain», en *Trans* 19 (2000), pp. 115-125.

3. Los pueblos intrusos. Cananeos: N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, Sheffield (1991); A. F. Rainey, «Who is a Canaanite? A Review of the Textual Evidence», en *BASOR* 304 (1996), pp. 1-15. Amorreos y jeteos (hititas): J. van Seters, «The Terms "Amorite" and "Hittite" in the Old Testament», en *VT* 22 (1972), pp. 64-81. Fereceos: N. Na'aman, «Amarna *ālāni pu-ru-zi* (EA 137) and Biblical *'ry hprzy/hprzwt* ("Rural Settlemen"), en *Zeitschrift für Althebraistik* 4 (1991), pp. 72-75. Análisis tradicional: T. Ishida, «The Structure and Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations», en *Bibl* 60 (1979), pp. 461-490.

4. La fórmula del éxodo. Código motor: M. Liverani, «Aziru servitore di due padroni», en *Studi F. Pintore*, Pavía (1983), pp. 93-121. Primeros testimonios: Y. Hoffman, «A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition: the Exodus in Hosea and Amos», en *VT* 39 (1989), pp. 169-182. Uso deuteronomista: A. Frisch, «The Exodus Motif in 1 Kings 1-14», en *JSOT* 87 (2000), pp. 3-21. En general: Y. Zakovitch, «*And You Shall Tell Your Son...*» *The Concept of the Exodus in the Bible*, Jerusalén (1991); S. E. Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition*, Jerusalén (1992); M. S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, Sheffield (1997). «Nuevo Éxodo»: J. van Seters, «Confessional Reformulations in the Exilic Period», en *VT* 22 (1972), pp. 448-459.

5. Moisés, el desierto, los itinerarios. (a) Moisés: H. H. Schmid, *Moses. Überlieferung und Geschichte*, Berlín (1968); G. W. Coats, *The Moses Tradition*, Sheffield (1993); J. van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville (1994). Véase últimamente R. North, «Perspective of the Exodus Author(s)», en *ZAW* 113 (2001), pp. 481-504. Ambientación egipcia: M. Görg, *Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten*, Darmstadt (1997); E. S. Frerichs y L. H. Lesko, eds., *Exodus: the Egyptian Evidence*, Winona Lake (1997); históricamente discutible es J. Assmann, *Moses the Egyptian*, Cambridge (Massachusetts) (1997) [*Mosè l'egizio*, Milán (2000)]. (b) Desierto: A. Haldar, *The Notion of the Desert in Sumero-Akkadian and West-Semitic Religion*, Uppsala-Leipzig (1950); S. Talmon, «The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature», en A. Altmann, *Biblical Motifs*, Cambridge, MA (1966), pp. 31-63; ídem, «Har and Midbar», en M. Mindlin, M. J. Geller y J. E. Wansborough, eds., *Figurative Language in the Ancient Near East*, Londres (1987), pp. 117-142; N. Wyatt, «Sea and Desert: Symbolic Geography in West-Semitic Religious Thought», en *UF* 19 (1987), pp. 375-389. (c) Itinerarios: V. Fritz, *Israel in der Wüste*, Marburgo (1970); G. W. Coats, «The Wilderness Itinerary», en *CBQ* 34 (1972), pp. 135-172; J. T. Walsh, «From Egypt to Moab. A Source Critical Analysis of the Wilderness Itinerary», en *CBQ* 39 (1977), pp. 20-33; G. I. Davies, *The Way of the Wilderness*, Cambridge (1979); Z. Kallai, «The Wande-

ring Traditions from Kadesh Barnea to Canaan», en *Journal of Jewish Studies*, 33 (1982), pp. 176-184; M. Har-El, *The Sinai Journeys*, San Diego (1983); G. I. Davis, «The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch», en *VT* 33 (1983), pp. 1-13; J.-L. Ska, *Le passage de la mer*, Roma (1986); J. M. Miller, «The Israelite Journey through (around) Moab and Moabite Toponymy», en *JBL* 108 (1989), pp. 577-595. Para los motivos folclóricos véase D. Irvin, *Mytharion*, Neukirchen (1978). Para las insubordinaciones: G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville (1968).

6. La dificultad del asentamiento. G. Mitchell, *Together in the Land. A Reading of the Book of Joshua*, Sheffield (1993); R. A. Freund, «The Land which Bled forth its Bounty: an Exile Image of the Land of Israel», en *SJOT* 13 (1999), pp. 284-297. Para las diversas teorías del asentamiento (conquista armada/infiltración nómada/sublevación social), véase § 2.1 y también J. M. Miller, «The Israelite Occupation of Canaan», en Hayes-Miller, *History*, op. cit., pp. 213-284.

7. Josué y la guerra santa. (a) Josué: J. Sanmartín Ascaso, *Las guerras de Josué*, Valencia (1982); G. W. Coats, «The Book of Joshua: Heroic Saga or Conquest Theme?», en *JSOT* 38 (1987), pp. 15-32; A. Malamat, «Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan», en *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the ASOR*, Cambridge (Massachusetts) (1979), pp. 35-56; A. G. Auld, *Joshua Retold*, Edimburgo (1998); recientemente R. S. Hess, «The Book of Joshua as a Land Grant», en *Bibl* 83 (2002), pp. 493-506; W. Brueggemann, *The Land as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Minneapolis (2003). (b) Guerra santa: G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zúrich (1951) [*Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids (1991)]; M. Weippert, «"Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien», en *ZAW* 84 (1972), pp. 460-493; Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlín (1989); M. Weinfeld, «Divine Intervention in War in Israel and the Ancient Near East», en H. Tadmor y M. Weinfeld, eds., *History, Historiography and Interpretation*, Jerusalén (1983), pp. 121-147; A. Rofé, «The Laws of Warfare in the Book of Deuteronomy», en *JSOT* 32 (1985), pp. 23-44; R. Good, «The Just War in Ancient Israel», en *JBL* 104 (1985), pp. 385-400; J. M. Sprinkle, «Deuteronomic "Just War" (Deut 20, 10-20) and 2 Kings 3, 27», en *ZABR* 6 (2000), pp. 285-301. Véase asimismo L. L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence*, Sheffield (1996). Para el *ḥērem*: P. D. Stern, *The Biblical Herem*, Atlanta (1991); Y. Hoffman, «The Deuteronomistic Concept of the Herem», en *ZAW* 111(1999), pp. 196-210.

8. Paisaje y etiología. B. S. Childs, «A Study of the Formula "Until this Day"», en *JBL* 82 (1963), pp. 279-292; ídem, «The Etiological Tale Re-examinated», en *VT* 24 (1974), pp. 387-397; B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, Berlín (1968). Para el caso de Jericó, véase como más reciente K. Bieberstein, *Josua - Jordan - Jericho*, Gotinga (1995).

9. Compromiso y convivencia. L. Rowlett, «Inclusion, Exclusion and Marginality in the Book of Joshua», en *JSOT* 55 (1992), pp. 15-23; sobre los gabaonitas: R. K. Sutherland, «Israelite Political Theories in Joshua 9», en *JSOT* 33 (1992), pp. 65-74.

10. Fronteras ideales y tierras restantes. Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, Jerusalén (1953); M. Saebo, «Grenzbeschreibung und Landideal im Alten Testament», en *ZDPV* 90 (1974), pp. 14-37; N. Na'aman, *Borders and Districts in Biblical Historiography*, Jerusalén (1986); ídem, «Lebo-Hamath, Subat-Hamath, and the Northern Boundary of Canaan», en *UF* 31 (1999), pp. 417-441.

Capítulo 15. Un estado sin rey: la invención de los jueces

1. La estructura administrativa aqueménida. (a) Estructura administrativa: S. McEvenue, «The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah», en *CBQ* 43 (1981), pp. 353-364; H. Williamson, «The Governors of Judah under the Persians», en *Tyndale Bulletin* 39 (1988), pp. 59-82; A. Zertal, «The Pahwah of Samaria (northern Israel) during the Persian Period. Types of Settlement, Economy, History and New Discoveries», en *Trans* 3 (1990), pp. 9-30; Ph. R. Davies, ed., *Second Temple Studies*, I, Sheffield (1991); K. Hoglund, *Achaemenid Imperial Organization in Syria-Palestine and the Mission of Ezra-Nehemiah*, Atlanta (1992); F. Bianchi, «*I superstiti della deportazione sono là nella provincia*», 2, Nápoles (1995); Ch. E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, Sheffield (1999). (b) Emisión de monedas: J. W. Betylon, «The Provincial Government of Persian Period Judaea and the Yehud Coins», en *JBL* 104 (1986), pp. 633-642; H. Gitler, «Achaemenid Motifs in the Coinage of Ashdod, Ascalon and Gaza from the Fourth Century B. C.», en *Trans* 20 (2000), pp. 73-87; L. Mildenberg, «On Fractional Silver Issues in Palestine», ibídem, pp. 89-100. (c) *Bullae* procedentes del comercio de anticuario: N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Jerusalén (1976). (d) Urbanismo: R. Reich, «The Beth-Zur Citadel II. A Persian Residency?», en *TA* 19 (1992), pp. 113-123.

2. Contexto y cronología de los Jueces. (a) Para el período de los Jueces véase bibliografía en A. Mayes, «The Period of the Judges and the Rise of the Monarchy», en Hayes-Miller, *History*, op. cit., pp. 285-331; y posteriormente W. J. Dumbrell, «The Purpose of the Book of Judges Reconsidered», en *JSOT* 25 (1983), pp. 23-33. Datación baja: M. Liverani, «Nelle pieghe del despotismo. Organismi rappresentativi nell'antico Oriente», en *Studi Storici* 34 (1993), pp. 7-33; todavía más baja: Ph. Guillaume, «From a Post-Monarchical to the Pre-Monarchical Period of the Judges», en *Biblische Notizen* 113 (2002), pp. 12-17. (b) Función de los jueces: W. Richter, «Zu den "Rich-

tern Israels"», en *ZAW* 77 (1965), pp. 40-72; K. D. Schunk, «Die Richter Israels und ihr Amt», en *VT* Supl. 15 (1966), pp. 252-262; A. Malamat, «Charismatic Leadership in the Book of Judges», en *Essays in Memory of G. E. Wright*, Nueva York (1976), pp. 152-168; T. Ishida, «The Leaders of the Tribal League "Israel" in the Pre-Monarchic Period», en *RB* 80 (1973), pp. 514-530; A. J. Hauser, «The "Minor Judges" - A Re-Evaluation», en *JBL* 94 (1975), pp. 190-200; Z. Weismann, «Charismatic Leaders in the Era of the Judges», en *ZAW* 89 (1977), pp. 399-411; H. W. Rosel, «Die "Richter Israels"», en *BZ* 25 (1981), 180-203. (c) Ancianos: G. Bettenzoli, «Gli "Anziani di Israele"», en *Bibl* 64 (1983), pp. 47-73; ídem, «Gli "Anziani di Giuda"», ibídem, pp. 211-224; J. Bucholz, *Die Ältesten Israels im Deuteronomium*, Gotinga (1988); H. Reviv, *The Elders in Ancient Israel*, Jerusalén (1989); T. M. Willis, *The Elders of the City: A Study of the Elders-Laws in Deuteronomy*, Atlanta (2001).

3. Los elementos históricos y utópicos. B. G. Webb, *The Book of Judges*, Sheffield (1987); M. Brettler, «The Book of Judges: Literature and Politics», en *JBL* 108 (1989), pp. 395-418; P. D. Guest, «Can Judges Survive without Sources?», en *JSOT* 78 (1998), pp. 43-61. Intenciones políticas: H. W. Jüngling, *Richter 19. Plädoyer für das Königtum*, Roma (1981); U. Becker, *Richterzeit und Königtum*, Berlín (1990). Asamblea de Siquem: W. T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, Sheffield (1990). Subdivisión del territorio: A. M. Kitz, «Undivided Inheritance and Lot Casting in the Book of Joshua», en *JBL* 119 (2000), pp. 601-618.

4. Los elementos legendarios y cuentísticos. R. H. O'Connell, *The Rhetoric of the Book of Judges*, Leiden (1996); C. Grottanelli, *Sette storie bibliche*, Brescia (1998). Sansón es el más estudiado: J. Crenshaw, *Samson: A Secret Betrayed, a Vow Ignored*, Atlanta (1978); S. Niditch, «Samson as Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak», en *CBQ* 52 (1990), pp. 608-624; H. J. Meurer, *Die Simson-Erzählung. Erzähltechnik und Theologie von Ri 13-16*, Berlín (2001).

5. El sistema de las doce tribus. (a) La teoría de la anfictionía se remonta a M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart (1928); más recientemente R. Smend, *Jahwekrieg und Stammebund*, Gotinga (1963) [*Yahweh War and Tribal Confederation*, Nashville (1970)]; C. H. J. de Geus, *The Tribes of Israel: An Investigation into Some of the Presuppositions of M. Noth's Amphictiony Hypothesis*, Assen (1976); O. Bächli, *Amphiktyonie im Alten Testament*, Basilea (1977); R. Bartelmus, «Forschungen zum Richterbuch seit Martin Noth», en *Theologische Rundschau* 56 (1992), pp. 221-259. (b) Terminología tardía: A. G. Auld, «Tribal Terminology in Joshua and Judges», en *Le origini di Israele*, Roma (1987), pp. 87-98. (c) Migración de los danitas: Y. Amit, «Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges XVII-XVIII», en *VT* 40 (1990), pp. 4-20; H. M. Niemann, «Zorah, Eshtaol, Beth-Shemesh and Dan's Migration to the South», en *JSOT* 86 (1999), pp. 25-48;

U. Bauer, «Judges 18 as an Anti-Spy Story in the Context of an Anti-Conquest Story», en *JSOT* 88 (2000), pp. 37-47.

6. El espacio intertribal. M. Liverani, «Messaggi, donne, ospitalità: comunicazione intertribale in Giud. 19-21», en *Studi Storico-Religiosi* 3 (1979), pp. 303-341; S. Niditch, «The "Sodomite" Theme in Judges 19-20: Family, Community, and Social Disintegration», en *CBQ* 44 (1982), pp. 365-378; S. Lasine, «Guest and Host in Judges 19», en *JSOT* 29 (1984), pp. 37-59; V. Matthews, «Hospitality and Hostility in Judges 19», en *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991), pp. 13-21; ídem, «Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19», ibídem 22 (1992), pp. 3-11; K. Stone, «Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?», en *JSOT* 67 (1995), pp. 87-107; P. D. Guest, «Dangerous Liaisons in the Book of Judges», en *SJOT* 11 (1997), pp. 241-269. Espacio interior: J. W. Wright, «A Tale of Three Cities: Urban Gates and Power in Iron Age II, Neo-Babylonian and Achaemenid Judah», en Ph. Davies y J. Halligan, eds., *Second Temple Studies*, III, Sheffield (2002), pp. 19-50.

Capítulo 16. La opción monárquica: la invención del reino unido

1. Últimas luces de la casa de David. Para el *nāśî'*: I. M. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, Leiden (1994). Sobre Zorobabel: K. M. Beyse, *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja*, Stuttgart (1972); S. Japhet, «Sheshbazzar and Zerubbabel», en *ZAW* 94 (1982), pp. 66-98, 95 (1983), pp. 218-229; A. van der Woude, «Serubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten Sacharjas», en *ZAW* Supl. 100, Berlín (1988), pp. 138-156; P. Sacchi, «L'esilio e la fine della monarchia davidica», en *Henoch* 11 (1989), pp. 131-148; F. Bianchi, «Zorobabele re di Giuda», en *Henoch* 13 (1991), pp. 133-150; O. Margalith, «The Political Background of Zerubbabel's Mission and the Samaritan Schism», en *VT* 41 (1991), pp. 312-323; N. Na'aman, «Royal Vassals or Governors? On the Status of Sheshbazzar and Zerubbabel in the Persian Empire», en *Henoch* 22 (2000), pp. 35-44. En general sobre la historia y la literatura del período, P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*, Turín (1994).

2. El debate pro y antimonárquico. F. Langlamet, «Les récits de l'institution de la royauté (I Sam VII-XIII)», en *RB* 77 (1970), pp. 121-200; F. Crüsemann, *Der Wiederstand gegen das Königtum*, Neukirchen (1978); G. E. Gerbrandt, *Kingship according to the Deuteronomistic History*, Atlanta (1986); G. Bettenzoli, «Samuel und das Problem des Königtums», en *BZ* 30 (1986), pp. 222-236; B. Gosse, «La nouvelle alliance et les promesses d'avenir se referant à David», en *VT* 41 (1991), pp. 419-428; A. Moenikes, *Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel*, Weinheim (1995); I. de Castelbajac, «Histoire de la rédaction de Juges IX», en *VT*

51 (2001), pp. 166-185; B. M. Levison, «The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah», en *VT* 51 (2001), pp. 510-534. Apólogo de Jotán: R. Bartelmus, «Die sogenannte Jothamfabel», en *Theologische Zeitschrift* 41 (1985), pp. 97-120.

3. La fundación mítica: la unidad como arquetipo. M. Liverani, «Telipinu, ovvero: della solidarietà», en *OA* 16 (1977), pp. 105-131 (precedentes orientales); P. S. Ash, «Jeroboam I and the Deuteronomistic Historian's Ideology of the Founder», en *CBQ* 60 (1998), pp. 16-24. Promesa davídica: J. Coppens, «La prophétie de Nathan - sa portée dynastique», en *Festschrift J. van der Ploeg*, Neukirchen (1982), pp. 91-100; G. H. Jones, *The Nathan Narratives*, Sheffield (1990). «Israel» como término unificador: J. P. Linville, *Israel in the Book of Kings. The Past as a Project of Social Identity*, Sheffield (1998).

4. La continuidad dinástica y las historias de sucesión. (a) Dinastía: T. N. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund (1976); T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel*, Berlín (1977); ídem, *History and Historical Writing in Ancient Israel*, Leiden (1999); Ch. Schäfer-Lichtenberger, *Josua und Salomo. Eine Studie zur Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, Leiden (1995); K. E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism*, Atlanta (1995). (b) Historias de sucesión: sigue siendo fundamental L. Rost, *The Succession to the Throne of David*, Sheffield (1982; original de 1926); R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, Londres (1968); J. H. Grönbaek, *Die Geschichte von Davids Aufstieg*, Copenhague (1971); K. W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judiciary Authority in Ancient Israel*, Sheffield (1979); ídem, «The Defence of David», en *JSOT* 29 (1984), pp. 61-87; G. Keys, *The Wages of Sin. A Reappraisal of the "Succession Narrative"*», Sheffield (1996); S. Seiler, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids*, Berlín (1998); A. de Pury y Th. Römer, eds., *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids*, Gotinga (2000). (c) Aspectos cuentísticos y narratológicos: D. Barthélemy, D. W. Gooding, J. Lust y E. Tov, *The Story of David and Goliath*, Gotinga (1986); A. G. Auld y C. Ho, «The Making of David and Goliath», en *JSOT* 56 (1992), pp. 19-39.

5. Sabiduría y justicia. H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlín (1966); G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen (1971); R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, Berlín (1974); ídem, *The Composition of the Book of Proverbs*, Sheffield (1994); L. Kalugila, *The Wise King*, Lund (1980); N. Shupak, *Where Can Wisdom Be Found?*, Gotinga (1993).

6. Del mesianismo regio al mesianismo escatológico. (a) Realeza en general: K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im alten Testament*, Leiden (1961); J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, Berlín (1967); G. E. Gerbrandt, *Kingship according to the Deuteronomistic*

History, Atlanta (1986). (b) «Mesías»: como más reciente E.-J. Waschke, *Der Gesalbte*, Berlín (2001); Th. L. Thompson, «The Messiah Epithet in the Hebrew Bible», en *SJOT* 15 (2001), pp. 57-82. Pasaje de Keret: J. Day, «The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy», en J. Day, ed., *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield (1988), pp. 72-90; (c) Salmos mesiánicos: sigue siendo fundamental S. Mowinckel, *Psalmenstudien, II: Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiana (1922) [*The Psalms in Israel's Worship*, Oxford (1962), Sheffield (1992)]; como más reciente H. P. Nasuti, *Defining the Sacred Songs*, Sheffield (1999). Datación monárquica de algunos salmos: J. H. Eaton, *Psalms of the Way and the Kingdom*, Sheffield (1995); M. D. Goulder, «Asaph's History of Israel», en *JSOT* 65 (1995), pp. 71-81; ídem, *The Psalms of Asaph and the Pentateuch*, Sheffield (1996) [Para los posteriores a la Cautividad: ídem, *The Psalms of the Return*, Sheffield (1998)]. Función cultual: R. J. Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms*, Sheffield (1991). (d) Expectativas mesiánicas: S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford (1956); A. Laato, *Joshia and David Redivivus*, Lund (1992); ídem, *The Servant of Yahweh and Cyrus*, Lund (1992); ídem, *A Star is Rising*, Atlanta (1997); W. H. Rose, *Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the Early Post-exilic Period*, Sheffield (2000).

Capítulo 17. La opción sacerdotal: la invención del templo salomónico

1. Templos palestinos y templos babilónicos. Véase la bibliografía introductoria.

2. El mito del «primer templo». V. A. Hurowitz, *I have Built You an Exalted House*, Sheffield (1992). Para el templo de Jerusalén: T. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, I-II, Leiden (1970-1980); K. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem*, Berlín (1976). Para el relato bíblico: R. Tomes, «"Our Holy and Beautiful House": When and Why was 1 Kings 6-8 Written», en *JSOT* 70 (1996), pp. 33-50 (descripción del templo existente aún en 597-87). Enseres sagrados: H. Weippert, «Die Kesselwagen Salomos», en *ZDPV* 108 (1992), pp. 8-41; R. P. Carroll, «The Temple in the Prophets», en *Second Temple Studies*, II, op. cit., pp. 34-51.

3. La construcción del «segundo templo». (a) P. R. Bedford, *Temple Reconstruction in Early Achaemenid Judah*, Leiden (2001); O. Lipschits, «Judah, Jerusalem and the Temple 586-539 B. C.», en *Trans* 22 (2001), pp. 129-142; J. M. Trotter, «Was the Second Jerusalem Temple a Primarily Persian Project?», en *SJOT* 15 (2001), pp. 276-294. (b) Ageo y Zacarías: J. E. Tollington, *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*, Sheffield (1993); D. Clines, «Haggai's Temple. Constructed, Deconstructed and Re-

constructed», en *SJOT* 7 (1993), pp. 51-77; P. Marinkovic, «What Does Zechariah 1-8 Tell us about the Second Temple?», en *Second Temple Studies*, II, op. cit., pp. 88-103; véase asimismo G. W. Ahlström, *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, Leiden (1971). (c) Visión de Ezequiel: M. Konkel, *Architektonik des Heiligen. Studien zum zweiten Tempelvision Ezechiels*, Berlín (2001); y también R. K. Duke, «Punishment or Restoration? Another Look at the Levites of Ezekiel 44:6-16», en *JSOT* 40 (1988), pp. 61-81. (d) Lamentaciones: H. J. Kraus, *Klagelieder*, Neukirchen (1956); F. W. Dobbs-Allsopp, «Tragedy, Tradition and Theology in the Book of Lamentations», en *JSOT* 74 (1997), pp. 29-60. (e) «Reino de sacerdotes»: H. Cazelles, «"Royaume de prêtres et nation consacrée"», en ídem, *Autour de l'Exode*, París (1987), pp. 289-294; publicado más recientemente G. Steins, «Priesterherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst?», en *BZ* 45 (2001), pp. 20-36. (f) Para la doble autoridad: A. Sérandour, «Les récits bibliques de la construction du second Temple», en *Trans* 11 (1996), pp. 9-32; B. Bosse, «Le gouverneur et le grand prêtre», en *Trans* 21 (2001), pp. 149-173.

4. Los templos alternativos. (a) Zona costera: J. Kamlah, «Zwei nordpalästinische "Heiligtümer" der persischen Zeit und die epigraphischen Funde», en *ZDPV* 115 (1999), pp. 163-190. (b) Cisma samaritano: R. J. Coggins, *Samaritans and Jews. The Origins of the Samaritans Reconsidered*, Oxford (1975); N. Schur, *History of the Samaritans*, Frankfurt (1989); A. D. Crown, ed., *The Samaritans*, Tubinga (1989); I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism*, Sheffield (2000).

5. La ciudad templo. C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, Berlín (1983); U. Rüterswörden, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde*, Frankfurt (1987); J. Blenkinsopp, «Temple and Society in Achaemenid Judah», en *Second Temple Studies*, I, op. cit., pp. 22-53; J. Weinberg, *The Citizen-Temple Community*, Sheffield (1992); ídem, «Die Mentalität der jerusalemischen Bürger-Tempel-Gemeinde», en *Trans* 5 (1992), pp. 133-141; T. Eskenazi y K. H. Richards, eds., *Second Temple Studies*, II, Sheffield (1994); D. Böhler, *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia*, Friburgo-Gotinga (1997); J. Blenkinsopp, «Did the Second Jerusalem Temple Possess Land?», en *Trans* 21 (2001), pp. 61-68.

6. Sacerdotes y levitas. (a) Clero en general: A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Roma (1969); M. Haran, *Temples and Temple Services in Ancient Israel*, Oxford (1978); L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge (Pensilvania) (1995) [*Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell'antico Israele*, Milán (1998)]; U. Dahmen, *Leviten und Priester im Deuteronomium*, Bodensheim (1996). (b) Levitas: A. Laato, «The Levitical Genealogies in 1 Chronicles 5-6 and the Formation of Levitical Ideology in Post-Exile Judah», en *JSOT* 62 (1994), pp. 77-99; A. Taggar-Cohen, «Law

and Family in the Book of Numbers: the Levites and the *tidennūtu* Documents from Nuzi», en *VT* 48 (1998), pp. 74-94; R. Nurmela, *The Levites. Their Emergence as a Second-Class Priesthood*, Atlanta (1998). (c) Ciudades levíticas: M. Haran, «Studies in the Account of the Levitical Cities», en *JBL* 80 (1961) pp. 45-54, 156-165; A. G. Auld, «The Levitical Cities: Text and History», en *ZAW* 91 (1979), pp. 194-206; R. G. Boling, «Levitical Cities», en *Studies S. Iwry*, Winona Lake (1986), pp. 23-32; E. Ben Zvi, «The List of the Levitical Cities», en *JSOT* 54 (1992), pp. 77-106; G. Schmitt, «Levitenstädte», en *ZDPV* 111 (1995), pp. 28-48. (d) Historiografía sacerdotal: sigue siendo fundamental M. Noth, *The Chronicler's History* (1943), Sheffield (1987); véase además R. E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative: the Formulation of the Deuteronomistic and Priestly Works*, Chico (California) (1981); P. R. Ackroyd, *The Chronicler in His Ages*, Sheffield (1991); W. Riley, *King and Cultus in Chronicles*, Sheffield (1993); B. E. Kelly, *Retribution and Eschatology in Chronicles*, Sheffield (1996); M. P. Graham, K. G. Hoglund y S. L. McKenzie, eds., *The Chronicler as Author*, Sheffield (1999); L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift*, Berlín (1993); D. Murray, «Retribution and Revival: Theological Theory, Religious Praxis and the Future in Chronicles», en *JSOT* 88 (2000), pp. 77-99. (e) Nehemías y paralelismos de su misma época: U. Kellermann, *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte*, Berlín (1967); J. Blenkinsopp, «The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah», en *JBL* 106 (1987), pp. 409-421; N. J. Reich, «The Codification of the Egyptian Laws by Darius and the Origin of the Demotic Chronicle», en *Mizraim* 1 (1933), pp. 178-185. (f) Esdras y el origen del judaísmo: H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, Tubinga (1930; todavía importante); E. Nodet, *Essai sur les origines du Judaïsme*, París (1992); J. L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*, Minneapolis (1995); M. Z. Brettler, «Judaism in the Hebrew Bible?», en *CBQ* 61 (1999), pp. 429-447; D. Janzen, «The "Mission" of Ezra and the Persian-Period Temple Community», en *JBL* 119 (2000), pp. 619-643.

Capítulo 18. La autoidentificación: la invención de la Ley

1. El pacto y la Ley, Dios y el pueblo. (a) Estructura y terminología del pacto: P. Kalluveettil, *Declaration and Covenant*, Roma (1982); M. Weinfeld, «Covenant Terminology in the Ancient Near East and its Influence on the West», en *JAOS* 93 (1973), pp. 190-199. (b) Papel del pueblo: J. B. Wells, *God's Holy People. A Theme in Biblical Theology*, Sheffield (2000); J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code*, Leiden (1996). (c) Publicidad y secretismo: E. W. Conrad, «Heard but not Seen: the Representation of "Books" in the Old Testament», en *JSOT* 54 (1992), pp. 45-59.

2. La fundación mítica: Moisés y el Sinaí. Para el análisis tradicional si-

gue valiendo la pena ver W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tubinga (1961).

3. La estratificación legislativa. Síntesis reciente en E. Otto, «Deuteronomium und Pentateuch. Aspekte der gegenwärtigen Debatte», en *ZABR* 6 (2000), pp. 222-284 (y otros artículos del mismo número).

4. La legislación social: R. North, *Sociology and Biblical Jubilee*, Roma (1954); ídem, *The Biblical Jubilee after Fifty Years*, Roma (2000); N. P. Lemche, «The Manumission of Slaves - The Fallow Year - The Sabbatical Year - The Yobel Year», en *VT* 26 (1976), pp. 38-59; K. Baltzer, «Liberation from Debt Slavery after the Exile», en *Essays F. M. Cross*, Filadelfia (1987), pp. 477-485; J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, Sheffield (1993); H. Ocko, ed., *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility*, Ginebra (1997); E. Otto, «Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische *(an-)durāru*-Institution soziales Ausgleichs und das deuteronomische Erlassjahr in Dtn 15», en *ZABR* 3 (1997), pp. 26-63; C. Carmichael, «The Sabbatical Jubilee Cycle and the Seven-Year Famine in Egypt», en *Bibl* 80 (1999), pp. 224-239.

5. La legislación matrimonial. F. Fechter, *Die Familie in der Nachexilzeit*, Berlín (1998); Ch. Pichon, «La prohibition des mariages mixtes par Néhémie», en *VT* 47 (1997), pp. 168-199; H. C. Washington, «The Strange Woman in Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society», en *Second Temple Studies*, op. cit., I, pp. 217-242; T. Eskenazi y E. P. Judd, «Marriage to a Stranger in Ezra 9-10», ibídem, pp. 266-185; Th. L. Thompson, «"Shalom" e la purificazione di Gerusalemme», en *Studi Storici* 43 (2002), pp. 661-692. Véase asimismo C. Maier, *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9*, Gotinga (1995).

6. La identificación por las normas de conducta. (a) En general K. Grünwaldt, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, Frankfurt (1992). (b) Vestimenta: M. Wäfler, *Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen*, I-II, Neukirchen (1975). (c) Circuncisión: J. M. Sasson, «Circumcision in the Ancient Near East», en *JBL* 85 (1966), pp. 473-476; P. Arata Mantovani, «Circonsi e incirconcisi», en *Henoch* 10 (1988), pp. 51-68; J. Goldingay, «The Significance of Circumcision», en *JSOT* 88 (2000), pp. 3-18. (d) El sábado y la Pascua: H. A. McKay, *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Israel*, Leiden (1994); T. Veijola, «The History of Passover in the Light of Deuteronomy 16,1-8», en *ZABR* 2 (1996), pp. 53-75.

7. Pureza y contaminación. M. Douglas, *Purity and Danger, Harmondsworth* (1970) [*Purezza e pericolo*, Bolonia (1975)]; ídem, «The Forbidden Animals in Leviticus», en *JSOT* 59 (1993), pp. 3-23; E. V. Hulse, «The Nature of Biblical Leprosy», en *PEQ* 197 (1975), pp. 87-105; W. Houston, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Sheffield (1993); J. Sawyer, ed., *Reading Leviticus*, Sheffield (1996); R. A.

Kugler, «Holiness, Purity, the Body, and Society: the Evidence for Theological Conflict in Leviticus», en *JSOT* 76 (1997), pp. 3-27; Th. A. Rudnig, *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez. 40-48*, Berlín (2000); Ch. Karrer, *Ringen um die Verfassung Judas*, Berlín (2001).

8. Proselitismo o exclusivismo. R. Goldberg, *The Nations that Know Thee not: Ancient Jewish Attitudes toward Other Religions*, Sheffield (1997). Acerca del *gēr*: J. E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel: the* gr *in the Old Testament*, Berlín (1999). Amor al prójimo: H. P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, Gotinga (1986). Universalismo del Deutero Isaías: J. Blenkinsopp, «Second Isaiah-Prophet of Universalism», en *JSOT* 41 (1988), pp. 83-103.

Capítulo 19. HISTORIA LOCAL Y VALORES UNIVERSALES

1. El debate historiográfico. (a) Historia de la arqueología palestina en el siglo XIX: N. A. Silberman, *Digging for God and Country. Exploration in the Holy Land, 1799-1917*, Nueva York (1982); en el siglo XX: P. R. S. Moorey, *A Century of Biblical Archaeology*, Louisville (1991). (b) Para los debates más recientes véanse, entre otros, W. G. Dever, *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Seattle-Londres (1990); ídem, «"Will the Real Israel Please Stand Up?". Archaeology and Israelite Historiography», I, en *BASOR* 297 (1995), pp. 61-80; II, en *BASOR* 298 (1995), pp. 37-58; K. W. Whitelam, «The Identity of Early Israel: The Realignment and Transformation of Late Bronze y Iron Age Palestine», en *JSOT* 63 (1994), pp. 57-87; W. G. Dever, «The Identity of Early Israel: A Rejoinder to K. W. Whitelam», en *JSOT* 72 (1996), pp. 3-24; ídem, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?*, Grand Rapids-Cambridge, UK (2001); N. A. Silberman y D. B. Small, eds., *The Archaeology of Israel. Constructing the Past, Interpreting the Present*, Sheffield (1997); especialmente los artículos de W. Dever, pp. 290-310, B. Halpern, pp. 311-340, I. Finkelstein, pp. 216-237); I. Finkelstein y N. A. Silberman, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Roma (2002). (c) Para posturas minimalistas —anticipadas ya en Italia por G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia (1986)—, véanse D. V. Edelman, ed., *The Fabric of History: Texts, Artifact and Israel's Past*, Sheffield (1991); L. L. Grabbe, ed., *Can a "History of Israel" Be Written?*, Sheffield (1997); N. P. Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, Londres (1998); Th. L. Thompson, *The Bible in History. How Writers Create the Past*, Londres (1999). (d) Ejemplo de reacción: J. Barr, *History and Ideology in the Old Testament*, Oxford (2000). (e) Dataciones helenísticas: J. Strange, «The Book of Joshua. A Hasmonean Manifesto?», en A. Lemaire y B. Otzen, eds., *History and Tradition of Early Israel*, Leiden (1993), pp. 136-141; ídem, «The Book of Joshua. Origin and Dating», en *SJOT* 16

(2002), pp. 44-51; L. L. Grabbe, ed., *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period,* Sheffield (2001). (f) He manifestado mi postura en M. Liverani, «Le "origini" di Israele: progetto irrealizzabile di ricerca etnogenetica», en *Rivista biblica* 28 (1980), pp. 9-31; y en «Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele antico», en *Bibl* 8 (1999), pp. 488-505.

FUENTES DE TABLAS Y FIGURAS

1. TABLAS

1-3. Autor.
4. M. Broshi y I. Finkelstein, en *BASOR* 287 (1992), p. 54.
5-10. Autor.
11. Basada en K. L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel*, Winona Lake (1998), p. 298.
12. Autor.

2. FIGURAS

1. Autor; gráfica Serena Liverani
2. I. Finkelstein, *UF* 28 (1996), pp. 254-255.
3. Autor; gráfica Serena Liverani.
4. G. T. Martin, *The Hidden Tombs of Memphis*, Londres, Thames and Hudson (1991), fig. 49.
5. (a) *JEA* 33 (1947), lám. VIII; (b) N. M. Davies, *The Tombs of Menkheperrasonb, Amenmose and Another*, Londres, Egypt Exploration Society (1933), lám. V.
6. Autor; gráfica Leonarda De Ninno.
7. (a) *Medinet Habu*, I, Chicago, Oriental Institute (1930), lám. 37; (b) *Medinet Habu*, I, op. cit., lám. 44.
8. Autor; gráfica Leonarda De Ninno.
9. Basada en W. Röllig, en *Das Altertum*, 31 (1985), p. 85.
10. Autor.
11. *IEJ* 10 (1960), pp. 30-33.
12. Autor; gráfica Leonarda De Ninno.
13. I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalén, Israel Exploration Society (1988), pp. 325, 329.
14. R. Cohen, en *BASOR* 236 (1979), pp. 61-79.

15. (a) V. Fritz y A. Kempinski, *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Hirbet el-Msas*, Wiesbaden, Harrassowitz (1983), lám. 3; (b) Y. Shiloh, en *IEJ* 20 (1970), p. 187, fig. 4.
16. Autor; gráfica Serena Liverani.
17. I. Finkelstein, en *IEJ* 46 (1996), figs. 1-2.
18. Autor; gráfica Serena Liverani.
19. *JEA* 6 (1920), pp. 99-116.
20. Autor; gráfica Serena Liverani.
21. Autor; gráfica Serena Liverani.
22. Autor; gráfica Serena Liverani.
23. Autor; gráfica Serena Liverani.
24. Autor; gráfica Serena Liverani.
25. I. Finkelstein, en *TA* 15-16 (1988-1989), pp. 150, 152, 156, 172.
26. Autor; gráfica Serena Liverani.
27. A. Biran y J. Naveh, en *IEJ* 45 (1995), p. 12.
28. Autor; gráfica Serena Liverani.
29. (a) L. Nigro, *Ricerche sull'architettura palaziale della Palestina*, Roma, Università «La Sapienza» (1994), tab. 53; (b) E. Stern, ed., *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, III, Jerusalén, Israel Exploration Society & Carta (1993), p. 1.016.
30. D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia, Le Monnier (1934), tab. IV.
31. Autor; gráfica Serena Liverani.
32. D. W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchical Judah*, Sheffield, JSOT Press (1991), cuadros 3, 8, 10, 16.
33. Z. Herzog, *Archaeology of the City*, Tel Aviv, Yass Archaeology Press (1997), figs. 5.31, y 5.26.
34. Autor (basado en Ahroni, *The Land of the Bible*, mapas 30 y 32, simplificados); gráfica Serena Liverani.
35. Dibujo de Diletta Liverani.
36. Autor; gráfica Serena Liverani.
37. (a) Stern, *New Encyclopaedia*, op. cit., II, p. 707; (b) Y. Shiloh, *Excavations at the City of David*, I, Jerusalén (1984), p. 72.
38. Autor; gráfica Serena Liverani.
39. Autor.
40. (a) Nigro, *Ricerche sull'architettura*, op. cit., fig. 59; (b) *BASOR* 254 (1984), p. 26.
41. N. Na'aman, *TA* 18 (1991), p. 19.
42. B. Porter y A. Yardeni, *Textbook of the Aramaic Documents from Ancient Egypt*, I, Jerusalén, The Hebrew University (1986), n. A1.1.
43. H. Torczyner, *The Lachish Letters*, Londres, The Trustees of the Late Sir H. Wellcome (1983), p. 78.
44. Autor; gráfica Serena Liverani.

45. (a) G. Pettinato, *Semiramide*, Milán (1985), fig. 19; (b) R. Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon*, Leipzig (1913), Abb. 44.
46. *State Archives of Assyria*, op. cit., I, fig. 23.
47. Autor; gráfica Leonarda De Ninno.
48. (a) *State Archives of Assyria*, op. cit., I, fig. 12; (b) A. H. Layard, *Nineveh and Its Remains*, Londres (1849), p. 396.
49. Autor.
50. Autor; gráfica Serena Liverani.
51. Autor; gráfica Serena Liverani.
52. Autor; gráfica Serena Liverani.
53. Nigro, *Ricerche sull'architettura*, op. cit., tab. 60.
54. Autor; gráfica Serena Liverani.
55. Autor (a: en parte basado en *JSOT* 85 (1999), p. 69).
56. Dever, *Recent Archaeological Discoveries*, op. cit., fig. 27.
57. (a) Autor; gráfica Leonarda De Ninno; (b) D. N. Wilber, *Persepolis*, Nueva York (1969), p. XVIII; (c) Wright, *Ancient Buildings*, op. cit., fig. 201.
58. Autor; gráfica Serena Liverani.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

1. Personajes y divinidades

2. Topónimos

Localidades antiguas

Localidades modernas

Orografía e hidrografía

ÍNDICE TEMÁTICO

1. TÉRMINOS CITADOS

1. *Hebreo*

2. *Arameo*

3. *Acadio*

4. *Egipcio*

5. *Semítico nororiental epigráfico*

6. *Persa*

7. *Griego*

2. Textos citados

1. *Textos bíblicos*

Génesis (Gén)

2. *Textos antiguos-orientales*

3. *Fuentes clásicas*

ÍNDICE DE TABLAS Y FIGURAS

1. Tablas

2. Figuras

ÍNDICE

EPÍLOGO